

जैन धर्म : संक्षेप में

[प्रो० ए० चक्रवर्ती नयनार एम०ए०एल० टी प्रेसीडेन्सी कालेज
मद्रास द्वारा सम्पादित श्री कुन्दकुन्दाचार्य-रचित श्री
पञ्चास्तिकायसार की अग्रेजी प्रस्तावना का हिन्दी अनुवाद]

अनुवादक

प्रोफेसर श्री लक्ष्मी चद जैन, जबलपुर (म० प०)

तथा

श्री नरेश जैन व्याख्याता गोटे गाव (म० प०)

प्रकाशक

श्री दिगम्बर जैन साहित्य-सस्कृति

संरक्षण-समिति

डी-३०२, विवेक विहार, दिल्ली-११००६५

पुष्प संख्या : ४

प्राप्ति स्थान (१) श्री शिखरचन्द्र जैन

संरक्षक

श्री दिगम्बर जैन साहित्य-संस्कृति

संरक्षण-समिति

डी-३०२, विवेक विहार, दिल्ली-११००६५

(२) जैन साहित्य-विक्रय केन्द्र

जैन विद्या संस्थान, श्री महावीर जी

(राजस्थान) जिला स्वाईमाधोपुर

संस्करण : प्रथम

प्रतियों : १,०००

प्रकाशन वर्ष : १९६५

मूल्य : २५ रु०

I.S.B.N. ८१-६००४७०-३-५

समर्पण

साहित्य-संस्कृति-संरक्षण-समिति के प्रेरणा स्रोत
तीर्थ-विकासोपदेशी, परम तपस्वी, बहुभासी,
परमज्ञानी, महाकवि, लेखक, प्रेरक, साहित्यकार,
अभीक्षणज्ञानोपयोगी, चरित्र-चक्रवर्ती,
युग-प्रधानाचार्य, महान् सन्त,
श्री १०८ आचार्य गुरुवर्य श्री
'विद्यासागर' जी मुनिराज
के कर-कमलों में
सविन्य-सस्नेह
समर्पित

दो शब्द

आचार्य कुन्दकुन्द की प्राकृत भाषा में निबद्ध सभी रचनाएँ चिन्तनपूर्ण एवं महत्त्वपूर्ण हैं। उनमें एक 'पंचास्तिकायसार' बहुश्रुत और बहुप्रसिद्ध रचना है। यह जैन धर्म की सामान्य जानकारी के लिए बहुत उपयोगी तथा प्रामाणिक है।

इस पर आचार्य अमृतचन्द्र ने बहुत स्पष्ट और सक्षेप में संस्कृत व्याख्या लिखकर कलश चढ़ाने का उत्तम कार्य किया है।

इसकी इन्हीं विशेषताओं से आकृष्ट होकर अंग्रेजी में प्रो० डॉ० ए० चक्रवर्ती नयनार प्रेसीडेन्सीकालेज मद्रास ने व्याख्या तथा प्रस्तावना के साथ सम्पादन किया। इसकी प्रस्तावना बड़ी महत्त्वपूर्ण है।

अतः एव प्रो० एल०सी० जैन, मानद निर्देशक आचार्य विद्यासागर शोध संस्थान, जबलपुर द्वारा उस (ग्रंथावना) का हिन्दी रूपान्तरण करा कर उसे दि० जैन साहित्य-संस्कृति संरक्षण समिति, दिल्ली से प्रकाशित किया जा रहा है। ताकि हिन्दी-भाषी भी उससे लाभ उठा सकें। श्री दि० जैन साहित्य-संस्कृति संरक्षण समिति का गठन परम पूज्य आचार्य विद्यासागर जी महाराज के सानिध्य में ललितपुर की प्रथम वाचना के समय सभागत विद्वानों से हुए विचार विनिमय के निष्कर्ष रूप से जैन साहित्य एवं संस्कृति के संरक्षण/संवर्धन के उद्देश्य के प्रामुख्य कर जुलाई १९८७ को थूबोन जी में हुआ था। डॉ० दरबारी लाल जैन (कोठिया) न्यायाचार्य (बीना), श्री कुन्दन लाल जैन (विश्वास नगर) दिल्ली, डॉ० भाग चन्द्र जैन (भास्कर) नागपुर और डॉ० कस्तूर चन्द्र सुमन, जैन विद्या संस्थान, श्री महावीर जी (राजस्थान) इस समिति के अध्यक्ष, कार्याध्यक्ष, उपाध्यक्ष और मन्त्री हैं। इस समिति द्वारा अभी तक तीन ग्रन्थ प्रकाशित हुए हैं—कुन्दकुन्द-शब्द कोष (सकलन-डॉ० उदय चन्द्र जैन, उदयपुर) डॉ० ए. एन. उपाध्येय द्वारा लिखित प्रवचनसार की प्रस्तावना का हिन्दी रूपान्तरण—द्वारा प्रो० लक्ष्मीचन्द्र जैन, जबलपुर, जैनीजम और महावीरा (इंगलिश में) द्वारा डॉ० भाग चन्द्र जैन (भास्कर) नागपुर।

हम दोनों विद्वानो प्रो० चक्रवर्ती एवं प्रो० एल०सी० जैन के आभारी हैं और उन्हें हार्दिक धन्यवाद देते हैं। इस पुस्तक के प्रकाशन में प्रूफ रिडिंग में श्री कुन्दनलाल जैन, विश्वास नगर दिल्ली ने अथक परिश्रम किया वे भी धन्यवाद के पात्र हैं। इति शुभम्

बीना (सागर)

— म०प०

५-१०-१९६५.

(डॉ०) दरबारी लाल कोठिया

अध्यक्ष

दि० जैन सा० सं० समिति

डी-३०२, विवेक विहार, दिल्ली-११००६५

प्रोफेसर ए० चक्रवर्ती नयनार जैन दर्शन और इतिहास के ख्यातिलब्ध विद्वान थे। वे मद्रास के प्रेसीडेन्सी कालेज में दर्शनशास्त्र के प्राध्यापक रहे हैं। उन्होंने अनेक प्राचीन ग्रंथों को न केवल सम्पादित किया अपितु ग्रंथों की दार्शनिक एवं ऐतिहासिक दृष्टि से गंभीर एवं मौलिक विवेचना भी प्रस्तुत की। चूँकि प्रो० चक्रवर्ती का लेखन अंग्रेजी में है अतः जैन विद्या के हिन्दी पाठकों के बीच उनका व्यक्तित्व एवं कृतित्व लगभग अपरिचित सा है।

महान दार्शनिक और धर्म संगठक एलाचार्य कुंदकुंद द्वारा रचित अपूर्ण ग्रंथ पचास्तिकायसार की भूमिका के रूप में लिखे गए प्रोफेसर चक्रवर्ती के प्रदीर्घ निबंध का अंग्रेजी से हिन्दी अनुवाद प्रस्तुत करते हुए हमें अत्यंत प्रसन्नता और गौरव का अनुभव हो रहा है। इस प्रदीर्घ निबंध में विद्वान लेखक ने कुंदकुंदाचार्य के जीवन वृत्त तथा युगीन परिस्थितियों का गवेषणात्मक चित्रण किया है वहीं पंचास्तिकायसार के दार्शनिक पक्ष की आधुनिक दृष्टि से विवेचना की है।

प्रोफेसर चक्रवर्ती भारतीय एवं पाश्चात्य दर्शन की विभिन्न धाराओं के अधिकारी विद्वान होने के साथ आधुनिक भौतिक विज्ञान के सिद्धांतों के भी अध्येता थे। यही कारण है कि जहाँ उन्होने जैन दर्शन की यथार्थता को कांट, हीगेल, बट्रेन्ड रसेल, आदि पश्चिम के महान दार्शनिकों की यथार्थवादी चिंतनधारा के साथ व्याख्यायित किया है, वहीं जैन धर्म की वैज्ञानिकता को आधुनिक वैज्ञानिक अवधारणाओं के प्रकाश में रेखांकित किया है। जैन चिंतनधारा का ऐसा अध्ययन अन्य किसी लेखक ने नहीं किया। यह एक महत्वपूर्ण निबंध है जो जैन तत्त्वमीमांसा को पाश्चात्य दर्शन, भारतीय वेदांत, सांख्य और बौद्ध दर्शन तथा आधुनिक भौतिक विज्ञान के संदर्भ में एक साथ विवेचित करता है। इस आलेख की सबसे उल्लेखनीय विशेषता है—प्रोफेसर चक्रवर्ती की अध्ययन—दृष्टि जो संकीर्ण पूर्वाग्रहों से मुक्त है, पारदर्शी है और मौलिक है।

प्रोफेसर चक्रवर्ती की अंग्रेजी अत्यंत प्रभावशाली परिष्कृत और अपने आशय को सम्यक् रूप में सम्प्रेषित करने की क्षमता से युक्त है। हमने पूरा प्रयास किया है कि उनके लेखन का हिन्दी अनुवाद भी उतना सटीक और प्रभावशाली हो। यद्यपि यह एक कठिन और श्रमसाध्य कार्य था पर हमने प्रो० चक्रवर्ती के प्रति अपनी सम्मान भावना के प्रकाश में इसे प्रसन्नतापूर्वक पूरा किया है।

हमें विश्वास है कि जैन विद्या के सुधी पाठक इसका स्वागत करेंगे।

प्रो० एल०सी० जैन मानद निर्देशक
आचार्य विद्यासागर शोध सस्थान जबलपुर (म०प०)
तथा
नरेश जैन व्याख्याता
नेहरुवार्ड गोटे गाव
(रे० स्टे०) - श्री धाम (म०प०)

विषयानुक्रम

ऐतिहासिक परिचय

- कुंदकुंद या एलाचार्य का युग 1

दार्शनिक परिचय

- जैन भौतिकी 26
- गमन की अवधारणा 29
- जैन तत्त्वमीमांसा 33
- काल 33
- षट् द्रव्य 34
- द्रव्य, गुण और पर्याय 35
- प्राण 37
- जैन-जीव शास्त्र 38
- जन्म के विविध रूप 39
- अतिसूक्ष्म जीव 40

जैन मनोविज्ञान

- आत्मा और शरीर 43
- इंद्रियांग और संवेदना 44
- संवेदानाओं का विश्लेषण 45
- इंद्रिय बोध 46
- ज्ञान 47
- मनोभाव 48
- क्रियात्मकता अथवा कर्मचेतना 49

जैन न्याय

- ज्ञान और ज्ञेय 53
- सप्तभंग - जैन न्याय 77

रहना पड़ता है। भारत के प्रारम्भिक ऐतिहासिक सूत्रों को अनुमान और चिन्तन से खोजा गया है, फिर भी अनेक अन्तराल भरे नहीं जा सके हैं। इन परिस्थितियों में हमें अपने ग्रन्थकार के इतिहास को लेकर बहुत सावधान रहना होगा।

भारत के कालक्रम में चन्द्रगुप्त मौर्य का काल एक महत्वपूर्ण मील का पत्थर है। मगध के इस महान् शासक का उल्लेख न केवल भारतीय साहित्य में बरंच विदेशी इतिहासकारों, विशेष रूप से ग्रीक लेखकों द्वारा पर्याप्त रूप से किया गया है। जैनों के प्रारम्भिक इतिहास के विद्यार्थियों के लिए सम्राट चन्द्रगुप्त मौर्य विशेष आकर्षण का केन्द्रबिन्दु रहे हैं। इस काल की पुरातात्विक सामग्री शिलालेखों तथा उपलब्ध तथ्यों की सतर्क विवेचना करके लुई राईस (Lewis Rice) और डॉ० एफ० डब्ल्यू०, टॉमस (Dr. F.W. Thomas) ने भारतीय इतिहास की उल्लेखनीय सेवा की है। "अशोक की पूर्व आस्था" तथा चन्द्रगुप्त के साथ भद्रबाहु का दक्षिण प्रवास अब इतिहास के सर्वमान्य तथ्य बन गए हैं। भारत के इतिहास और चरित्रों को यूरोपीय विद्वानों द्वारा पश्चात्पूर्ति सिद्ध करना, समय को सहस्राब्दियों में मापने वाले भारत के परंपरावादी लेखकों की भ्रमोत्पादक तथा पौराणिक धारणाओं के लिए प्रतिकारक के समान है। तथापि हम स्पष्ट कर दे कि कई बार प्राच्यविदों ने उनके कार्य को आगे ही बढ़ाया है। वे इस अनुमान को लेकर आगे बढ़ते हैं कि भारतीय सभ्यता में लेखन एक पश्चात्पूर्ति उपलब्धि है। पाणिनी पर लिखे गए गोल्डस्टिकर (Gold Sticker) के पांडित्यपूर्ण तर्कों ने इस पूर्वानुमान को कुछ दशकों पूर्व शिक्षितजनों के सम्मुख उखाड़ फेंका है। मथुरा के स्तूपों की खुदाई और के० पी० जायसवाल द्वारा शिलालेख सहित कोणिकामूर्ति की खोज से भारतीय कालक्रम का पेडुलम पुनः प्रारम्भिक काल की ओर अग्रसर हो जाता है। जैन स्तूपों के विषय में सर विन्सेंट स्मिथ (Sir Vincent Smith) लिखते हैं "सामान्यतः पूर्वधारणा बना ली गई है कि इस स्तूपाकार की सभी सरचनाएँ बौद्धों द्वारा निर्मित हैं जबकि विवेचित बौद्ध शिलालेख 157 ईसा पूर्व से अधिक पुराना नहीं है। मथुरा का जैन स्तूप इतना प्राचीन था कि उसे देवताओं द्वारा निर्मित माना जाता था। सम्भवतः इसे ईसा

ऐतिहासिक परिचय

कुंद कुंद अथवा एलाचार्य का युग

प्रस्तुत ग्रन्थ के रचनाकार श्री कुन्दकुन्दाचार्य अतिविख्यात जैन दार्शनिक और तत्त्ववेत्ता थे। वे धार्मिक संस्थाओं के महान् संगठक भी थे। उनका नाम परम आदर और श्रद्धा के साथ लिया जाता है, विशेष रूप से जैन धर्म की दिगम्बर परम्परा में। अनेक महान् धर्मगुरु स्वयं को कुन्दकुन्दाचार्य की परम्परा से जोड़कर गौरव का अनुभव करते रहे हैं। दक्षिण भारत तथा मैसूर से प्राप्त जैन मुनियों से सम्बंधित कई शिलालेखों का प्रारम्भ कुंद कुंदान्वय (कुंद कुंद की परम्परा) में होता है। जैन शास्त्रों के अध्येता इस प्रकार के वाक्यांशों से सुपरिचित हैं।

श्री कुंद कुंद गुरु पट्टपरम्परायाम्,

श्री कुंद कुंद संधानम्

श्री कुंद कुंदाख्य मुनीन्द्र वंश।

उक्त वाक्यांश कुछ ऐसे उदाहरण हैं जिनका अधिकारपूर्वक प्रयोग उपदेशरत्नमाला के रचयिता सकलभूषण, उपासकाध्यनम् के रचयिता वसुनंदि तथा औरत्न कथाकोष के रचनाकार ब्रम्ह नेमिदत्त द्वारा किया गया है। ऐसे अगणित प्रसंग हैं जिनसे प्रमाणित होता है कि जैन धर्म गुरुओं की परम्परा में कुन्दकुन्दाचार्य का स्थान कितना महत्वपूर्ण है।

उनके चरित्रांकन के लिए प्रयुक्त कतिपय उपाधियाँ भी उनकी महानता को रेखांकित करती हैं। मुनीन्द्र, मुनियों के इन्द्र (श्रेष्ठ), मुनि चक्रवर्ती, मुनियों के सम्राट, कौन्देश, भगवान कुंद कुंद इस महान् धर्माचार्य की सुपरिचित पदसंज्ञाएं हैं।

अनेक विश्वविख्यात व्यक्तियों की भांति इन् महान् आचार्य का व्यक्तित्व भी रूढ़ परम्पराओं से आच्छादित होकर विस्मृत अतीत की गहराईयों में खो गया। अतः इस महान् व्यक्तित्व की प्रखर झलक देखने के लिए हमें कई मौखिक और लिखित परम्पराओं पर निर्भर

के कई शताब्दियों पूर्व प्रस्थापित किया गया था।" वे आगे लिखते हैं—

भगवान महावीर के निर्वाण की तिथि 527 ईसा पूर्व सामान्यतः मानते हुए उनके कैवल्य की तिथि प्रायः 550 ईसा पूर्व मानी जा सकती है। स्तूप का जीर्णोद्धार प्रायः 1300 वर्ष पश्चात् अथवा 150 ईसा पश्चात् माना जा सकता है। ईटों से उसका मौलिक निर्माण महावीर के पूर्व तीर्थंकर पार्श्वनाथ के काल में 600 ईसा पूर्व के बाद का नहीं होगा। कारण यह है कि शिलालेख "देवो द्वारा निर्मित" एक महत्वपूर्ण संकेत देता है कि ईस्वी सन् के लगभग प्रारम्भ का यह निर्माण तिथि 600 ईसा पूर्व के पौराणिक पुराकाल से हुआ, ऐसे विश्वास रूप मान्यता को प्राप्त था। यह अतिपूर्व भी नहीं है इसीलिए सभवतः यह स्तूप जिसकी नींव को डॉ० फुहरेर (Dr. Fuhrer) द्वारा प्रकट किया गया, भारत के प्राचीनतम—ज्ञात शिल्पो मे से एक है।

जब हम इन ऐतिहासिक अन्वेषणों के साथ—साथ जैन परम्परा पर, जिसके अनुसार भगवान महावीर के भी पूर्व तीर्थंकर हुए हैं, दृष्टि डालते हैं तो हमारी यह मान्यता एकदम निर्मूल नहीं बनती कि जैन मत के अनुयायी किसी न किसी रूप में भगवान महावीर से पहले भी विद्यमान थे और महावीर जैन धर्म के प्रवर्तक की अपेक्षा जैन मत के सुधारक और पुनर्सर्जक थे। यदि जैन इतने प्रभावशाली व समर्थ होते कि ई०पू० 600 से पहले अपने साधुओं के सम्मान में स्तूप बनवा सकते थे, तो यह मान लेने के लिए पर्याप्त आधार होता कि जैन धर्म के अनुयायी भद्रबाहु की दक्षिण यात्रा से पूर्व भी दक्षिण भारत में विद्यमान थे। वस्तुतः इस मान्यता के पीछे यह कारण है कि उत्तर भारत में उत्पन्न भीषण दुर्भिक्ष के कारण अनेक जैन मुनि ऐसे देश की ओर प्रवासित हो गये जहा उनके प्रति श्रद्धालु समान धर्म के अनुयायी उनका स्वागत करने तत्पर थे। यदि दक्षिण भारत, जो कि प्रबुद्ध तपस्वियों के संघ के आतिथ्य के लिए आतुर होने के स्थान पर अनजानो एवं अन्य प्रदेश के धर्म से अपरिचितों द्वारा बसा होता तो भद्रबाहु अपने साथ उन तपस्वियों के विशाल संघ को एक अनजान प्रदेश में ले जाने का साहस कैसे कर पाते जबकि ये मुनि जनसाधारण की उदारता पर ही निर्भर रहते हैं। जैन अनुश्रुति कि

दक्षिण का पाण्ड्य राजा अतिपूर्व काल से ही जैन मत का अनुयायी था और भद्रबाहु को उससे आतिथ्य की पूरी आशा थी, संभवतः ऐतिहासिक पृष्ठभूमि पर आधारित है।

भद्रबाहु के दक्षिण प्रवास तक, जैन संघ में कोई विभाजन न था। यह मानना कि श्वेताम्बरो का संघभेद भद्रबाहु प्रथम के युग में दुर्भिक्ष की जटिलताओं के चलते हुआ, संभावना से कही अधिक उचित है। इस तथ्य का प्रमाण यह है कि श्वेताम्बरों का दक्षिण भारत में पूर्णतः अभाव है। दक्षिण भारत तथा मैसूर के जैन सदैव स्वयं को मूलसंघ के होने का अधिकारी बतलाते हैं।

एक और रोचक तथ्य है — धर्मप्रचार हेतु दिगम्बरों का दक्षिण से उत्तर की ओर प्रवास। संगति का एक स्पष्ट तथा ध्यान रखने योग्य प्रकरण यह निकलता है कि दिगम्बरों के प्रवास की दिशा क्या थी? यह प्रवास दक्षिण से उत्तर भद्रपुर से दिल्ली तथा जयपुर की ओर हुआ। इससे यह अभिमत पुष्ट होता है कि दिगम्बर — श्वेताम्बर संघभेद मूलतः उस समय हुआ जब जैन धर्म के मूल आवास बिहार में भीषण दुर्भिक्ष की स्थिति उत्पन्न होने के परिणाम स्वरूप भद्रबाहु के नेतृत्व में अनेक जैन मुनियों ने दक्षिण की ओर प्रवास किया। (प्रोफेसर ए०एफ० रुडोल्फ हार्निले इड० एंटी० वाल्यूम 21, दिगम्बरों की तीन परवर्ती पट्टावलि, पृष्ठ 60, 61)

प्रोफेसर होर्नले (Prof. Hoernle) कहते हैं कि वे भद्रपुर की पहचान नहीं कर सके। वह पाटलिपुर या पाटलिपुत्र ही हो सकता है जो कि तिरुपप्पुलियरि अथवा आधुनिक कुड्डलूर का प्राचीन नाम है (आर्कियालॉजिकल सर्वे आफ इंडिया की रिपोर्ट वाल्यूम 1906-07) **ही, वेंकिय्या** (V. Venkiyya) द्वारा पल्लवों पर लिखा गया लेख यह सुझाव देता है कि भद्रपुर उपरोक्त स्थान नहीं है बल्कि वह तिरुवदि स्थान है जो कि उस पनरुति के निकट है जहां अनेक जैन पुरावशेष मिलते हैं। यह मात्र विस्तृत चर्चा का विषय है। फिर भी द्वारा प्रस्तुत कारण एकदम ठोस नहीं है। यह तथ्य कि पाथरिपुलियूर का उल्लेख देवारांम में है जो कि भगवान शिव को समर्पित है, जैनों के भी केन्द्र होने में कोई टकराव उत्पन्न नहीं करता।

यह भदलपुर अथवा पाटलिपुर हमारे ग्रंथकार कुंद कुंदाचार्य से संबंधित है, यह आगे दर्शाया गया है। अग्रसर होने से पूर्व हमें उनके काल का जिसमें वे जीवित और क्रियाशील रहे, निर्धारण कर लेना चाहिए। पुष्ट प्रमाण हेतु हमें दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनों द्वारा सुरक्षित अनेक पट्टबलियां उपलब्ध हैं। महावीर के पश्चात् आचार्यों की शिष्य परम्परा इस प्रकार रही है।

1. केवली	गौतम स्वामी	12 वर्ष
	सुधर्माचार्य	12
	जम्बू स्वामी	38
		62
2. श्रुत केवली	विष्णु कुमार	14
	नद मित्र	16
	अपराजित	22
	गोवर्धन	19
	भद्रबाहु प्रथम	29
		100
3. दस - पूर्वी	विशाखाचार्य	10
	प्रोष्ठिलाचार्य	19
	नक्षत्राचार्य	17
	नागसेनाचार्य	18
	जय सेनाचार्य	21
	सिद्धार्थाचार्य	17
	द्युतिसेनाचार्य (धृति सेन)	18
	विजयाचार्य	13
	बुद्धिलिंगाचार्य	20
	देवाचार्य	14
धर्मसेनाचार्य	14 (+2=16)	
		183
4. एकादश अगी	नक्षत्राचार्य	18
	जयपालाचार्य	20
	पाडवाचार्य	39
	ध्रुवसेनाचार्य	14
	कसाचार्य	32
		123

5. दश नौ और आठ अंगधारी सुभद्रा चार्य	6
यशोभद्राचार्य	18
भद्रबाहु द्वितीय	23
लोहाचार्य	50
	<hr/>
	97
6. एकांगधारी	
अर्हदब्लि	28
माघनदि	21
धरसेनाचार्य	19
पुष्पदत्ताचार्य	30
भूतबलिआचार्य	20
	<hr/>
	118

कुल वर्ष - $62+100+183+123+97+118=683$

आचार्य सुभद्र के पदग्रहण पश्चात् वर्ष 2 में विक्रम का जन्म हुआ। विक्रम के शासन के चौथे वर्ष में भद्रबाहु ने धर्माचार्य का पद ग्रहण किया। परवर्ती शिष्य परम्परा (उत्तराधिकारी) सारणी इस प्रकार है -

(भारतीय पुरावशेष 20 एव 21 परीक्षित अनेक पट्टावलियों)

यदि हम कुद कुद के आचार्य पद पर प्रतिष्ठित होने का समय ई०पू० विश्वसनीय मानते हैं तो इनका जन्म काल प्रायः ई०पू० 52 होगा, कारण कि मात्र इस प्रकार कुद कुद अपने जीवन के चवालीसवें वर्ष में आचार्य हुए होंगे।

आचार्य कुद-कुद का जन्म स्थल क्या था और उनके जीवन कृतित्व का परिदृश्य क्या था? उनके जन्म स्थल के विषय में कोई पुष्ट प्रमाण नहीं है। हमें यहां भी मौखिक और लिखित परम्परा पर निर्भर रहना पड़ता है। (पहले) हम यह देखें कि इन परम्पराओं से क्या कुछ उपयोगी सूचना मिल सकती है? पुण्यास्रवकथा में कुंद कुंदाचार्य के जीवन का एक प्रसंग शास्त्रदान के संदर्भ में आया है। वह कथानक इस प्रकार है। "भरतखंड के दक्षिण देश में पिडथनाडु नामक जनपद था। इस जनपद के एक नगर कुरुमराई में कारामुन्डा नामक एक धनी वणिक (वैश्य) रहता था। उसकी पत्नी का नाम

प्रोफेसर होएर्नले द्वारा प्रस्तुत दिगम्बर पट्टावलियों के अनुसार कुंद कुंद अन्वय

क्र० सं०	नाम	पदारूढ होने की तिथि			गृहस्थ			साधु			धर्माचार्य			योग (Intercaary)			अभ्युक्ति		
		सन्वत्	क्र० सं०	वर्ष	माह	दिवासे	वर्ष	माह	दिवासे	वर्ष	माह	दिवासे	वर्ष	माह	दिवासे	वर्ष		माह	दिवासे
1.	भद्रबाहु द्वितीय	4	53	24	-	-	30	-	-	22	10	27	3	76	11	-	जाति से ब्राह्मण		
2.	गुप्तिगुप्त	26	31	22	-	-	34	-	-	9	6	25	5	65	7	-	जाति से पेंवार		
3.	मेघनदि प्रथम	36	21	20	-	-	44	-	-	4	4	26	4	68	5	-	जाति से साह		
4.	जिनचद्र प्रथम	40	17	24	9	-	32	3	-	8	9	6	3	65	9	9	-		
5.	कुन्दकुन्द	49	8	11	-	-	33	-	-	51	10	10	5	95	10	15	इनके चार नाम और थे (अभाव) - पद्मनरि, वक्रग्रीव, गृद्धकिष्कि, एलाचार्य		

श्रीमति था। उसके यहा एक ग्वाला था जिसका नाम मधिवरन् था। एक दिन जब वह पशुओ को लेकर समीपस्थ जंगल की ओर जा रहा था, उसने देखा कि सम्पूर्ण जंगल दावानल से जल चुका है, किन्तु बीचो बीच कुछ वृक्ष अब भी हरे है। विस्मयपूर्ण जिज्ञासा लेकर वह उस स्थान तक गया और उसे देखा परखा। उसने पाया कि वहा किसी महामुनि का निवास है तथा वही एक पेटी रखी है जिसमे जैन शास्त्र (आगम ग्रंथ) रखे है। उस अनपढ ग्वाले ने सोचा कि इस स्थान की दावानल से रक्षा इन्ही आगम शास्त्रो के कारण हुई है। अतः इन शास्त्रो को वह अत्यंत भावावेग और श्रद्धा के साथ घर ले आया। अपने स्वामी के घर में एक पवित्र स्थान पर आगम शास्त्रो को रखकर उसने उनकी पूजा करना प्रारंभ कर दिया।

कुछ समय पश्चात् एक धर्मगुरु उस घर मे आए। उस धनी वैश्य ने अत्यंत श्रद्धापूर्वक धर्मगुरु को आहारदान दिया। उसी समय उस ग्वाले ने धर्मगुरु को आगम शास्त्र भेंट किए। आहार और शास्त्रो के बदले मे धर्मगुरु ने स्वामी और ग्वाले दोनो को प्रसन्नतापूर्वक आशीर्वाद दिया। गृह स्वामी को कोई सतान न थी। आशीर्वाद के प्रभाव से वह बूढा और स्वामिभक्त ग्वाला मृत्यु उपरान्त स्वामी के पुत्र के रूप मे जन्मा। यह बालक कुशाग्र बुद्धि था और जैसे-जैसे समय बीता यही बालक एक महान दार्शनिक और धर्मगुरु के रूप मे विख्यात हुआ। यही हमारे महान ग्रंथकार आचार्य कुद-कुद है।

इसके आगे की कथा उनके धार्मिक बिहारो से सम्बन्धित है। पूर्वविदेह क्षेत्र मे श्री सीमधरस्वामी के समवशरण मे श्रेष्ठतम बुद्धिमान मानव के रूप मे उनकी उपस्थिति, दो चारण ऋद्धिधारी मुनियो द्वारा उक्त तथ्य का सत्यापन, एकाग्रचित्त कुदकुंद द्वारा उनके प्रति उदासीनता, जुगुप्सावश चारण मुनियो की वापिसी, भ्रमोत्पादक प्रसंग का निराकरण, कुद कुद और चारण मुनियो के बीच सामजस्य और अत मे कुद कुद की चारण मुनियो के साथ समवशरण मे उपस्थिति आदि प्रसंग विस्तार से दर्शाए गए हैं। पूर्वजन्म में किए गए शास्त्रदान के पुण्य से वे महान् विचारक और सघनायक बने। अतत. उन्हें आचार्य पद प्राप्त हुआ, और इस प्रकार उनका जीवन कल्याणकारी एव गरिमामय व्यतीत हुआ।

दिगम्बर जैन कार्यालय सूरत से प्रकाशित एक पत्र कुदकुदाचार्य चरित्र" मे उनके जीवन की एक अन्यकथा का उल्लेख मिलता है। तदनुसार कुंद कुद का जन्मस्थान मालवा प्रदेश मे है। उनके माता पिता का नाम कुदलता एवं कुदाश्रष्टि बताया गया है। शिक्षा प्राप्ति के लिए तरुण कुंद-कुंद को किसी गुरु के पास भेजा गया। प्रारभ से ही त्याग-तपस्या के प्रति कुदकुद की चित्तवृत्ति देखकर उन्हें मुनि दीक्षा देकर सघ में सम्मिलित कर लिया गया। बाद की कथा लगभग वैसी ही है जैसी कि पूर्व में वर्णित है।

उक्त दोनो कथाएं किवदंतियां प्रतीत होती हैं। दूसरी कथा किसी कल्पनाशील मस्तिष्क की उपज है जिसने हमारे कथानायक कुद कुद के नाम के आधार पर स्पष्टतः उनके माता पिता के नाम गढ़ लिये है। पहली कथा मे उल्लिखित स्थानों की सुनिश्चित पहचान कठिन है। मात्र यह जानकारी विश्वसनीय है कि ग्रथकार कुद-कुंद दक्षिण देश के थे। अनुपयुक्त सामग्री से युक्त इन दोनों कथाओ को टालकर अब हम पारिस्थितिक साक्ष्यो का आश्रय लेते हैं। इस तथ्य पर जोर दिया जाना चाहिए कि कुद कुद द्राविड संघ से सम्बद्ध थे।

"La communate digambara portrait le nom de mula sangha. Un synonyme de ce terme parait. Etre Dravida sangha qui ne signifie sans doute rein de plus que" communate "des pays dravidiens". Le 'mula' sangh comptait plusieurs secter dont la plus importante etait le kunde kund Anvaya" (-p. 42, Interductio, Reportaire, Epigraphie, Jali)

पारिस्थितिक साक्ष्यो पर आधारित गिरिनाट (Guerinot) का यह सुझाव हमारे लक्ष्य के लिए उपयोगी सकेत है।

इस सिद्धान्त को, कि कुंद कुद द्राविड प्रदेश के थे, सुनिश्चित करने के लिए हमे कुछ और साक्ष्यो को एकत्र करना होगा। "मंत्र लक्षण" शीर्षक से एक अप्रकाशित पाण्डुलिपि मे निम्नलिखित श्लोक मिलता है.-

दक्षिण देशमिलये हमग्रामे मुनीर्महात्मासीत् ।
एलाचार्य नाम्ना द्राविण, गणाधीशो, धीमन् ॥

यह श्लोक हमारे लिए रोचक है। यह ग्रन्थ एलाचार्य की एक महिला शिष्या से सम्बन्धित है जिसे ब्रम्हराक्षस ने अभिभूत कर लिया था। यह अभिभूत महिला शास्त्रो मे निस्सदेह पारगत थी किन्तु वह हेमग्राम गाव के निकट जहा एलाचार्य रहते थे, नीलगिरि नामक लघु पर्वत के शिखर पर गई। वह उन्मत्त प्रलाप करती हुई कभी रोई और कभी हँसी। कहा जाता है कि एलाचार्य द्वारा ज्वाला मालिनी मंत्र के प्रयोग से वह स्वस्थ हो गई। सौभाग्य से उक्त श्लोक मे वर्णित सभी स्थलो की पहचान हो गई है।

पूर्वी घाटो से धिरे हुए उत्तर आर्काट और दक्षिण आर्काट के भागो से निर्मित, मद्रास प्रेसीडेन्सी के एक हिस्से को "मलय" कहते है। कल्लकुरुचि, तिरुवन्नमलि और वदेवास के तालुके (जनपद) सम्भवतः इस मलय प्रदेश (तिरुवेन्नाविल) के मध्य भाग मे स्थित है। हेमग्राम जो कि पोन्नूर (पोण्णूर) का सस्कृत रूप है, वदेवास के निकटस्थ एक गाव है। इसी गांव से लगी हुई नीलगिरि नामक पहाडी है। कहा जाता है कि इसी पहाडी के ऊपर चट्टान पर जहा एलाचार्य ने तपस्या की थी वहा उन के चरणचिन्ह बने हुए हैं। अभी भी तीर्थयात्री वर्ष मे एक बार इन चरणचिन्हो की पूजा करने पहुचते हैं। आगे इस श्लोक मे एलाचार्य को "द्राविणगण अधीश" कहा गया है। जैसा कि हमे भली भाति ज्ञात है एलाचार्य कुद-कुद का यह एक और चिर परिचित नाम है।

यही एलाचार्य, जैन परम्परा के अनुसार तमिल के महान् चिरसम्मत ग्रन्थ तिरुक्कुरल के रचनाकार है। इसे तमिल भाषा के प्राचीन भारतीय छद (वण्ण) मे रचा गया है। जैन परम्परा के अनुसार इस ग्रथ की रचना एलाचार्य ने की थी और अपने शिष्य तिरुवल्लुवर को उक्त ग्रन्थ दे दिया था। तिरुवल्लुवर ने मदुरा संघ से ग्रन्थ का परिचय कराया। यह कथा एकदम असंभव नही है क्योकि तिरुवाक्कुरल के रचनाकार के विषय मे जैनेतर परम्परा इसी कथा से अन्य रूपान्तरण रखती है। हिन्दू परम्परा मे तिरुवल्लुवर को ही ग्रन्थ का रचनाकार कहा गया है। उन्हे जन्म से वल्लुव और आस्था से शैव मत का अनुयायी कहा गया है। उनका जन्मस्थान चिरुमडलई अथवा भइलपुरी अथवा आधुनिक मइलपुर जो कि मद्रास शहर के

दक्षिणी भाग में है, बताया जाता है। उक्त ग्रन्थ की रचना एलालसिंह के, जो कि तिरुवल्लुवर के साहित्य सरक्षक थे, सरक्षण में की गई है।

हिन्दु परम्परा का यह एलालसिंह नाम, एलाचार्य का परिवर्तित नाम हो सकता है। तिरुवल्लुवर दोनों परम्पराओं में चर्चित है। एक में रचना कार के रूप में और दूसरी परम्परा में सघ के समक्ष ग्रन्थ के प्रस्तुतिकर्ता के रूप में। (तमिल ग्रंथ तिरुनूर—रुअनतादि (रुअनथाथी) के अनुसार) मडलपुरी में भगवान नेमिनाथ का प्रसिद्ध जैन मन्दिर था और दक्षिण भारत के पुरावशेषीय तथा साहित्यिक प्रमाणों के अनुसार वह जैन मन्दिर जैन सस्कृति की प्रमुख पीठ था। यद्यपि तिरुवाक्कुरल ग्रन्थ पर शैव, बौद्ध और जैन अपना-अपना अधिकार व दावा करते हैं, तथापि ग्रन्थकार के धर्म के विषय में कोई प्रामाणिक अभिलेख उपलब्ध नहीं है। ग्रन्थ के दोहों में प्रयुक्त पारिभाषिक शब्दावली तथा उसमें अनुस्यूत धार्मिक एवं नैतिक सिद्धांतों के निष्पक्ष अध्ययन से कोई भी इस निष्कर्ष पर पहुँच सकता है कि यह ग्रन्थ जैन धर्म की आधारशिला “वीतराग” के नैतिक मूल्यों पर आधारित है। कृषि की सर्वोत्तम वृत्ति के रूप में प्रशंसा वेलालों की परम्परा की पुष्टि है। वेल्ललाल दक्षिण भारत के भूमिधारी कुलीन थे तथा दक्षिण में सर्वप्रथम इन्होंने ही जैन धर्म अंगीकार किया था।

कुरल के रचयिता एलाचार्य और कुद—कुद एलाचार्य की एक ही व्यक्ति के रूप में पहचान हो जाने के बाद इस ग्रन्थ की रचनाकाल ईसा की प्रथम शताब्दी ठहरता है। यह सर्वथा असंभाव्य नहीं है। डॉ० जी०यू० पोप इसे आठवीं शताब्दी तक की रचना मानते हैं। उनकी मान्यता के पीछे ठोस ऐतिहासिक साक्ष्य नहीं है। उनका एक व्यक्तिगत पूर्वाग्रह है कि इतने उच्चतम नैतिक मूल्यों से युक्त पवित्र, ग्रन्थ केवल स्वदेशी द्राविड भारतीय सस्कृति की देन नहीं हो सकता बल्कि भारत में ईसाई मिशनरियों के आगमन के बाद उत्पन्न ईसाई प्रभाव के कारण ग्रन्थ की रचना सम्भव हुई है। **सेंट टामस (St. Thomas)** की परम्परा इस मान्यता पर बहुत बल देती है कि ग्रन्थकार ईसाईयत से अवगत था, पर ऐसा कोई आंतरिक साक्ष्य नहीं मिलता। ग्रंथ में अनुस्यूत सिद्धांत तमिल साहित्य विशेषतः जैनों द्वारा रचित

ग्रंथों जैसे नालर्णडियार, अरनेरिचारम पकमोक्ति एलादि आदि में बिखरे हुए है। जो भी व्यक्ति तमिल साहित्य से परिचित है वह कुरल को विदेशी संस्कृति से अप्रभावित विशुद्ध द्राविड विद्वानों और नीति शास्त्रियों की रचना मानने में कोई मनोमालिन्य नहीं रखेगा। अस्तु, हम पूरी सभावना के साथ विश्वास कर सकते हैं कि कुरल के रचनाकार एलाचार्य और प्राभृतत्रय के रचनाकार कुद-कुद एक ही व्यक्ति हैं तथा वे ईसा की प्रथम शताब्दी के प्रारंभ में विद्यमान थे।

कुरल के रचयिता एलाचार्य की कुंद-कुंद के रूप में पहचान से इतिहास का एक और महत्वपूर्ण बिन्दु उभरता है। यह एक सर्वमान्य तथ्य है, कि कुरल शिलप्पदिकारम् और मणिमेखला से पूर्व की रचना है। पूर्वकालिक कृति वगि के चेर राजा शिगुथुमन सेरन के लघु भ्राता इलगोवदिगोल द्वारा लिखित है। परवर्ती कृति जो कि शिलप्पदिकारम् की कथा को ही आगे बढ़ाती है, इकगोवडिगल के समकालीन मित्र कूलवानिगन शात्तन द्वारा लिखित है। महावश के अनुसार देवी मंदिर (शिल्पदिकारम) की प्रतिष्ठा के अवसर पर श्रीलका के गजबाहु प्रथम जो कि ईसा पश्चात् 113 सन् में राज्यारूढ हुए थे, स्वयं उपस्थित थे। अतः कुरल की रचना इस तिथि से पूर्व हुई होगी, और इससे एलाचार्य अथवा कुद-कुद का युग परिपुष्ट होता है।

परम्परा और ग्रंथावशेषों में यत्र-तत्र बिखरे इन सभी तथ्यों से एक समन्वित साक्ष्य बनता है कि कुद-कुद द्राविड मूल के थे। यह भी प्रमाणित होता है कि वह द्राविड संघ के नायक थे तथा एक से अधिक भाषाओं के अधिकारी ज्ञाता थे। द्राविड संघ में प्रयुक्त द्राविड शब्द दक्षिण भारत के जैनो के लिए विशेष सदर्थ रखता है। द्राविड अर्थात् कोल्लव्रतम अथवा अहिंसा धर्म का दृढतापूर्वक पालन करने वाले तमिल साहित्य में चर्चित वेल्लाल द्राविड ब्राम्हण गौड ब्राम्हणों के विपरीत पक्के शाकाहारो होते हैं तथा वे प्राणियों की बलि देकर यज्ञ कर्म नहीं करते। यह दक्षिण भारत में पूर्वकालीन जैन संस्कृति की विरासत है।

दक्षिण भारत के पूर्व इतिहास में चेर, कोल और पाड्य राज्य विद्यमान थे। यह सुपरिचित तथ्य है कि पाड्य राजा जैन मतावलंबी

थे तथा दक्षिण भारत में जैन धर्म के सरक्षक थे। आठवीं शताब्दी में अप्पार और सुन्दरार द्वारा प्रवर्तित शैव पुनरुत्थान के दौरान उन्होंने अपना मत परिवर्तन कर लिया था। श्रीलंका के शासक गजबाहु के समकालीन चेर राजा के छोटे भाई द्वारा रचित तमिल ग्रंथ शिलप्पदिकरम् के द्वारा संकेत मिलता है कि चेर राजा भी जैन थे। चोल राजा भी प्रारंभ में जैन धर्म के सरक्षक थे तथा बाद में शैव मत से जुड़ गए थे। ये तीनों राज्य अशोक के समय मौजूद थे। इन तीनों राज्यों की राजभाषा संभवतः तमिल थी। कुद-कुद इनमें से किसी एक राज्य में रहे होंगे। उक्त विवेचन हमें उक्त धारणा की ओर ले जाता है यद्यपि एक बड़ी बाधा इस धारणा के रास्ते में आती है।

प्रस्तुत अनूदित ग्रंथ (पचास्तिकाय सार) प्राकृतभाषा में है। प्राभृतत्रय, पचास्तिकाय, प्रवचनसार एवं समय-सार के सभी टीकाकार इस तथ्य का उल्लेख करते हैं कि कुद-कुदाचार्य ने उक्त ग्रंथ अपने राजशिष्य शिवकुमार महाराज के धर्म लाभ हेतु लिखे थे। यह शिवकुमार महाराज कौन थे तथा उनका राज्य कहाँ था, इस विषय में टीकाकार मौन है। हम एक बार पुनः परिकल्पना का सहारा लेते हैं कि शिवकुमार महाराज जैन धर्म के अनुयायी रहे होंगे तथा उनके दरबार की भाषा प्राकृत रही होगी। कुद-कुदाचार्य उनके धर्मगुरु थे अतः वे दक्षिण के किसी राज्य में शासक रहे होंगे। किन्तु तीनों तमिल साम्राज्यों, चेर, चोल एवं पांड्य की राजवशावलियों में यह नाम कहीं नहीं मिलता। इसका भी कोई प्रमाण नहीं मिलता कि इन साम्राज्यों के किसी राजा ने प्राकृत को दरबारी भाषा (राजभाषा) के रूप में प्रयोग किया हो।

अपने मत के प्रतिपादन के पूर्व शिवकुमार महाराज की पहचान के लिए प्रस्तुत के०बी० पाठक के मत की चर्चा कर ली जाए।

द इंडियन एटीक्वेरी वाल्यूम 14, 1885, पृष्ठ 15 के अनुसार "कुद-कुद सर्वोच्च प्रतिष्ठित जैन ग्रंथकारों में से एक थे। उनके द्वारा रचित प्रमुख ग्रंथ हैं - प्राभृतसार, प्रवचनसार, समयसार, रयणसार और द्वादशानुप्रेक्षा।"

ये सभी ग्रंथ जैन प्राकृत में लिखे गए हैं। अभिनव पंथ के पूर्ववर्ती टीकाकार बालचंद्र ने प्राभृतसार पर परिचयात्मक टिप्पणी में लिखा है कि कुद-कुद को पद्मनदि भी कहा जाता था एव वे शिवकुमार महाराज के गुरु थे। मैं इन्हें पूर्व कदम्ब राज श्रीविजय शिव मृगेश महाराज मानता हूँ। कारण कि उनके काल में जैन, निर्ग्रंथ और श्वेतपट इन दो सम्प्रदायों में विभाजित हो गए थे तथा कुद-कुद श्वेत पट सम्प्रदाय पर आक्षेप करते हुए प्रवचनसार में कहते हैं कि महिलाओं को वस्त्र पहनने की अनुमति दी गई है क्योंकि वे निर्वाण प्राप्त करने को सक्षम नहीं हैं।

चिते चिंतामाया तम्हा तासि ण णिव्वाण ।

उनके ग्रंथों से एक और रोचक तथ्य सामने आता है। कुद-कुद के समय देश के इस भाग में जैन धर्म का विस्तार नहीं हुआ था तथा यहां के निवासी विष्णु की आराधना करते थे जैसा कि ग्रंथकार ने समय-सार में कहा है -

लोगसमणाण मेय सिधत पडि ण दिव्सदि विसेसो ।

लोगस्स कुणदि विण्हू समणाण अप्पओ कुणदि ॥

सिद्धान्त की दृष्टि से अन्य लोगों में और श्रमणों में कोई अंतर नहीं है। अन्य लोगों की दृष्टि में विष्णु सब वस्तुओं के सृष्टा हैं और श्रमणों की दृष्टि में आत्मा ही सृष्टा है। अतः इन परिस्थितियों में, साथ ही जैन पट्टावलियों में प्राप्त उच्च स्थान तथा जैन विद्वानों द्वारा उनके ग्रंथों को धारवाड और मैसूर में उपलब्ध प्राचीनतम जैन ग्रंथ के रूप में मान्यता से मैं इस निष्कर्ष पर पहुंचा हूँ कि कुद-कुदाचार्य पूर्व कदम्बराज शिवमृगेश महाराज के समकालीन थे।

के० पी० पाठक द्वारा प्रस्तुत सभी तर्क एकदम संगत हैं। कुद-कुद श्वेताम्बर पंथ के उद्भव के बाद हुए हैं। श्वेताम्बर पंथ का उद्भव भद्रबाहु प्रथम के समय हुआ था। संभवतः कुद-कुद के समय जनसाधारण वैष्णव सम्प्रदाय के वैदिक रूप के अनुयायी थे। किन्तु ये तथ्य शिवकुमार महाराज की कदम्बराज शिवमृगेश वर्मा के रूप में पहचान करने में ठोस कारण नहीं बनते। लुईस राईस

(Lewis Rice) लिखित "मैसूर और कुर्ग" पृष्ठ 21 के अनुसार—"कदम्बों का राज मैसूर के पश्चिम में तीसरी से छठवीं शताब्दी तक था।" जबकि शिव मृगेश वर्मा ने ईसा की पाँचवीं शताब्दी में शासन किया। किन्तु कुंद-कुंद की धर्माचार्य पद पर प्रतिष्ठा ईसा पूर्व सन् 8 में हुई थी। जे० एफ० फ्लीट (J.F. Fleet) लिखित पूर्ववर्ती राजवंश, बम्बई गजेटियर के वाल्यूम पृष्ठ 288 से —" यह पूर्ववर्ती कदम्बों के काल से सर्वथा अति प्राचीन (घटनाक्रम) है। यह भी ज्ञात नहीं है कि कदम्बराज प्राकृत भाषा से परिचित थे। अतः इन परिस्थितियों में हमें कुंद-कुंद के अनुयायी शिवकुमार महाराज का पता ठिकाना कहीं और तलाशना होगा।

पल्लवराज्य की राजधानी काजीपुरम थी। पल्लवों ने तोडी-मडलम पर और कृष्णा नदी तक फैले तेलुगु प्रदेश के कुछ भाग पर शासन किया। पूर्वी तट से लगे हुए दक्षिण आर्काट में दक्षिणी उपत्यका और नैल्लौर में उत्तरी उपत्यका के मध्य पूर्वी घाट तक की भूमि को तोडिमडलम् अथवा तोडिनाडु नाम से पुकारा जाता है। यह भूमि अनेक नाडुओं में तथा प्रत्येक नाडु अनेक कोट्टमों में बाटी गई थी। यह विद्वानों की भूमि थी। अनेक महान् द्राविड लेखक — कुरल के रचनाकार, महान् तमिल कवयित्री अद्वै, नलवेम्ब के रचयिता पुहजथी, ये सभी तोडिनाडु के निवासी थे। तोडिनाडु के निवासियों की संस्कृति और साहित्य के सदर्थ तमिल साहित्य में फैले हुए हैं। तोडिनाडु की राजधानी काजीपुरम दक्षिण भारत में शिक्षा का महान् केन्द्र रही होगी। देश के सभी भागों से विद्यार्थी अध्ययन हेतु काजीपुरम जाते थे। पल्लवों के दरबार में सम्मान प्राप्त करने हेतु बड़ी संख्या में विद्वान् वहाँ पहुँचते थे। कदम्बराजवंश के पूर्व संस्थापकों में से एक मयूर शर्मा पवित्र ज्ञान की शिक्षा को पूर्ण करने के लिए पल्लवों की राजधानी गया था। वहाँ ब्राम्हण मयूर शर्मा का संघर्ष घोड़ों के प्रशिक्षक एव स्वामी से हुआ जो कि क्षत्रिय था और मयूर शर्मा ने संकल्प किया कि जन्मजात ब्राम्हण भी युद्ध हेतु अस्त्र शस्त्रों को चला सकता है और राज्य की स्थापना कर सकता है। इस प्रकार कदम्बराज वंश का सूत्रपात हुआ। काजीपुरम का वैभव-पल्लवराजधानी के रूप में ईसा की दूसरी शताब्दी तक विद्यमान था। विद्या के संरक्षक, काजीपुरम के शासकों ने विभिन्न

धर्म—हिन्दू, जैन व बौद्ध के प्रवक्ताओं के बीच दार्शनिक चर्चा को सदैव प्रोत्साहित किया। इस तरह की धार्मिक—दार्शनिक चर्चा में शामिल होते रहने से राजाओं की निजी आस्था पर भी प्रभाव पड़ना स्वाभाविक था। ईसा की प्रारम्भिक शताब्दी में विभिन्न प्रतिद्वन्द्वी धार्मिक समूहों द्वारा धर्मान्तरण का प्रयास एक सामान्य घटना थी। विभिन्न सम्प्रदायों के महान धर्म नायक देश-देश जाकर राजाओं और प्रजा को अपने-अपने धर्म में दीक्षित करते थे। इसी क्रम में, जैन इतिहास के अनुसार समंतभद्रस्वामी काजीपुरम गए और शिवकोटि महाराज को जैन धर्म की दीक्षा दी जो बाद में समंतभद्र के शिष्य और उत्तराधिकारी शिवकोटि मुनि बने। आठवीं शताब्दी के कुछ ही समय बाद, अकलक मुनि राजधानी पहुँचे और दर्शन—शास्त्रार्थ में बौद्धों को पराजित किया तथा बौद्ध मतानुयायी राजा हिमशीतल को जैनधर्म में दीक्षित किया। अतः यह सभव है कि ईसा की प्रथम शताब्दी में काजीपुरम के पल्लवराजा स्वयं जैन धर्मानुयायी थे अथवा जैनधर्म के संरक्षक थे।

प्राचीन उत्कीर्ण अभिलेखों से यह भी ज्ञात होता है कि पल्लवराजाओं की राजभाषा प्राकृत थी। दक्षिण भारत के इतिहास में मइदवोलु अनुदान पत्र के नाम से जाना माना अभिलेख एक महत्वपूर्ण प्रमाण है। यह प्राकृत में है जिसका अपवाद अंतिम छंद संस्कृत में है जो कि "समापन—मंगल" है। अनुदान पत्र की मूल संहति प्राकृत बोली में है जो साहित्यिक पाली से मिलती जुलती है पर उसमें अनेक ऐसी विशेषताएँ तथा अपसरण रूप हैं (डॉ० बूलर एपि० इंडिका, वात्यु० पृ०२) जो उसे पालि तथा अन्य प्राचीन भाषा रूपों की अपेक्षा जैन तथा महाराष्ट्री बोली के अधिक निकट लाते हैं। इसे काजीपुरम के पल्लव राजा शिव स्कदवर्मा ने जारी किया था। यह भी उल्लेखनीय तथ्य है कि अनेक बातों में अनुदान पत्र की समानता मथुरा से प्राप्त शिलालेखों से है। अनुदान पत्र के प्रारंभ में सिद्धम् शब्द का प्रयोग जो मथुरा के शिलालेखों से मिलता—जुलता है, जैन मूल से संबंधित है। सर्वाधिक महत्वपूर्ण बिन्दु है राजा शिव स्कद का नाम जो शिवकुमार का दूसरा नाम प्रतीत होता है। निस्संदेह यही नाम आंध्र अन्वय में मिलता है। एम०जे०जी० डुब्रेन (M.J.G. Dubrien) ने दोनों राजवंशों में वैवाहिक संबंध की खोज की है। वे लिखते हैं

कि पल्लव राजवंश के शिवस्कंदवर्मा (युवामहाराजा) शिव स्कंद शात कर्णी के दौहित्र है और उन्हें आन्ध्र नरेश का नाम प्रदान किया गया है जो उनके नाना का नाम था। यहां यह तथ्य बहुत विचारणीय नहीं है कि उक्त नाम पल्लवराजा द्वारा स्वतंत्र रूप से अपनाया गया था अथवा वंशपरम्परा से प्राप्त हुआ था। इतना जान लेना पर्याप्त है कि एक पल्लव राजा था जिसका नाम शिवस्कंद अथवा शिवकुमार महाराज था। एक अन्य दानपत्र में भी युवा महाराज के रूप में उनका उल्लेख है। यह नाम कुमार महाराज से भी मिलता जुलता है। अतः यह बिल्कुल संभव है कि काजीपुरम के शिवस्कंद अथवा इसी नाम का कोई पूर्वाधिकारी कुद-कुद का अनुयायी और समकालीन था। यह संभावना कुद-कुद के विषय में ज्ञात अनेक तथ्यों से मेल खाती है। कुद-कुद अथवा एलाचार्य तोडिमण्डलम् में रहे होंगे एव द्राविड सघ की पीठ पाटलिपुत्र नगर तोडिमण्डलम् में थी।

इस संबंध में पल्लवों से संबंधित दो मत हमें अस्वीकार करना पड़ेगे जो कि निराधार और असंभव हैं। पल्लवों को सामान्यतः पर्सिया से आए हुए विदेशी माना जाता है। उन्हें पहलवी के रूप में पहचाना जाता है (मैसूर और कुर्ग, एल० राईस (L. Rice), पृष्ठ 53) जो कि पार्थियन का प्राकृत रूप है। यहाँ विशेष रूप से आर्ससिदियन पार्थियन (Arsacidian Parthian)। यहाँ एल० राईस (Lewis Rice) एक और आश्चर्यजनक मत व्यक्त करते हैं कि कभी पल्लवों के शत्रु चालुक्य थे जो सलेकाइन्स (Salen Kaians) मूल के थे। वही, वैकिथ्या इसी मत को स्वीकार करते हैं यद्यपि यह मत पूर्णतः व्युत्पत्ति शास्त्र पर आधारित है। नाम साम्य के आधार पर विकसित परिकल्पना का विशेष ऐतिहासिक महत्व नहीं होता जब तक कि उसे स्वतंत्र साक्ष्यों से परिपुष्ट नहीं किया जाता। यह मत दुर्भाग्य से इस प्रकार पुष्ट नहीं होता। अतः अन्य परिकल्पना कि पल्लव दक्षिण में हिन्दू प्रजाति की एक शाखा थे, अधिक संभावनापूर्ण है तथा निर्विवाद दिखाई देती है।

एक और परिकल्पना, निरस्त होने से पूर्व हमारा ध्यान खींचती है—वह है पल्लवों को आदिवासी समूह कुरुम्बों से जोड़ने की। यह परिकल्पना भी काडवराय शब्द के प्रयोग पर आधारित है

जो पश्चात्वर्ती पल्लवों को निर्दिष्ट करता है। निश्चित है कि काडवराय शब्द का अर्थ है जगल का मनुष्य। किन्तु यह दर्शाने का कोई आधार नहीं है कि काडवराय वनवासी थे। तमिल साहित्य में काडवराय एक अत्यन्त सभ्य और सुसस्कृत प्रजाति के रूप में वर्णित है। अतः पल्लवों को यह नाम दिए जाने के पीछे कोई अन्य कारण होगा। यह संभवतः पलक काडवराय का संक्षिप्त रूप है, पलक काडवराय अर्थात् पलक्कड के निवासी तथा पलक्कड पल्लवों के शासन की ही एक शाखा था।

इन दोनों परिकल्पनाओं के असंभाव्य होने से उन्हें त्यागने के बाद क्या हम इस मान्यता पर नहीं पहुँचेंगे कि मौर्यों के उत्तराधिकारी आंध्रभृत्य और तोडिमगलम् की जनता के बीच निकट संबंध थे। तोडा शब्द का अर्थ तमिल भाषा में है सेवा। तोडर शब्द का अर्थ हुआ सेवक और यही आंध्रभृत्य शब्द का तमिल अनुवाद भी है। अतः पल्लव अथवा तोडर आंध्रों की एक शाखा हो सकते हैं जो आंध्र राज्य का एक भाग विवाह संबंध होने से अथवा अधिकार प्राप्ति के कारण दक्षिण में व्यवस्थित हो गए थे। यह मत कि पल्लव आंध्रभृत्यों से संबंधित, उच्चकोटि के सभ्य और सुसस्कृत, भारतीय मूल के सदस्य थे, अधिक संभावनापूर्ण है तथा अन्य पारिस्थितिक साक्ष्यों से परिपुष्ट भी।

पल्लवों के इतिहास की विषयांतर चर्चा इसलिए आवश्यक थी क्योंकि हमारे ग्रंथकार कुद-कुद के जीवन से संबंधित तथ्यों से यह राजनैतिक पर्यावरण मेल खाता है। हम इस निष्कर्ष पर पहुँच सकते हैं कि कुद कुदचार्य ने प्राभृतत्रय की रचना किसी शिवकुमार महाराज के लिए की थी जो पूर्ण संभाव्य रूप से पल्लव राजवंश के शिवस्कंद वर्मा ही थे।

निम्नलिखित अनेक ग्रंथों के लेखन का कुदकुदचार्य को श्रेय है।

- 1 - प्राभृतत्रय
- 2 - षट्पाहुडम
- 3 - नियमसार आदि

इनमें से प्रथम तीन प्राभृतत्रय—पचास्तिकायसार, प्रवचनसार तथा समयसार सर्वाधिक महत्वपूर्ण और लोकप्रसिद्ध ग्रंथ हैं। यहां पचास्तिकाय प्राभृत का अनुवाद प्रस्तुत किया जा रहा है जिसमें पाच अस्तिकायो—जीव, आकाश, धर्म, अधर्म, पुद्गल द्रव्यों का विशद विवेचन किया गया है।

पंचास्तिकाय की दार्शनिक विवेचना

जैन धर्म एक प्रेरणात्मक यथार्थवाद है। जब यूरोपीय विद्वानों ने भारतीय दर्शन और साहित्य का अध्ययन प्रारंभ किया था, वे भारत की आदर्शवादी दार्शनिक प्रणालियों के प्रति विशेष सहानुभूति रखते थे। इन विद्वानों का बौद्धिक विकास काट और हीगेल की परम्परा में हुआ था। काट ने अपने विवेचनात्मक दर्शन के प्रतिपादन में हमारे सामान्य अनुभवों की प्रतीयमानता (phenomenality) पर बल दिया है। "ऊर्ध्व में स्थित दीप्तमान गगन" सहित यह बहिरंग लोक, मानव के अपने मन के अनुरूप आकार-प्रकार वाली कल्पित सृष्टि है।

ह्यूम (Hume) की मताग्रही तद्रा से जागकर कांट (Kant) ने सच्ची तत्त्वमीमासा की सभावनाओं की पडताल प्रारंभ की। ह्यूम का "अनुभवों का विश्लेषण" समाप्त हो जाता है जब वह उस अनुभव की बुनियादी अवधारणा को ही त्याग देता है। स्व की यथार्थता, वस्तुगत ससार और कार्यकारण सबंध के निश्चित नियम इन सबका बुद्धिसंगत आधार से रहित, मात्र मानव की मनोवैज्ञानिक प्रवृत्तियों से उत्पन्न कल्पित अवधारणाएँ माना गया है। ऐसे सशयवादी समुद्र में तत्त्वमीमासा को डूब जाने से बचाने का प्रयास काट ने किया। सिद्धान्त निरूपण की पूर्व पद्धतियों को त्यागकर उसने अपने मौलिक आलोचनात्मक दर्शन को प्रतिपादित किया। इस प्रणाली का प्रमुख लक्षण है— मन को निस्पंद कोरी स्लेट (लॉक का सिद्धान्त Lockean system) के विपरीत मन को सक्रिय मानना। इन्द्रियगम्य द्रव्यों और मन की सक्रियता के सहकार का परिणाम है प्रकृति। काल और आकाश के रूप तथा पूर्ववर्तिता से उत्पन्न बोध की शृंखला, ये अनुभव के संरचनात्मक तत्व हैं। ज्ञान उन्हीं अनुभवों तक सीमित होता है, जो प्रतीयमान (phenomenal) हैं। यह प्रतीयमान लोक अथवा इन्द्रियगम्य लोक ऐसा द्वीप है जो तात्त्विक (परासत्ता) यथार्थ के

अनजाने समुद्र से घिरा हुआ है। इसे हम आधुनिक आदर्शवाद की आधारशिला कह सकते हैं।

निस्सदेह, काट ने इस सुझाव को, कि उसकी पद्धति आदर्शवादी है, अस्वीकार किया है। यह भी सच है कि वह द्रव्य की सत्ता को द्रव्य में ही स्वीकारता है किन्तु तात्त्विक यथार्थ का यह क्षेत्र अज्ञात है और अज्ञेय भी। काट की व्यक्तिगत अभिरुचि के कारण यह विचार कुछ समय तक सुरक्षित रहा पर बाद में उसी के उत्तराधिकारियों ने सर्वप्रथम इसी विचार को नकार दिया।

हीगेल (Hegel) के प्रभाव से जर्मन आदर्शवाद को असाधारण शक्ति और ऊर्जा प्राप्त हुई। प्रणाली नियमन की अपनी अपूर्व प्रतिभा के बल पर हीगेल ने आदर्शवाद का ढोंचा काट की परम्परा पर खड़ा किया। स्वयं में स्थित वस्तु से रिक्त कल्पना की भाँति पिंड छुड़ाया गया। यथार्थ को ठोस अनुभव से जाना गया। इस तरह काट का तत्त्वमीमासात्मक द्वैत आदर्शवादी अद्वैत में परिवर्तित हो गया। हीगेल की अवधारणा है कि यथार्थ परमचेतना के समान है। सभी सात वस्तुएँ और व्यक्ति इस परमात्मा के मात्र गुणों या विशेषणों के ही लघुकृत रूप हैं तथा निरपेक्षता (परमात्मवाद) आत्मा की प्रकृति है। हमारे साधारण अनुभव में आने वाली सभी अन्य वस्तुएँ मात्र "आभास" हैं किन्तु यही परम आत्मा ही यथार्थ है, सत्य है।

जर्मनी के इस आदर्शवादी अद्वैत के अतिरिक्त चिंतन का एक और महत्वपूर्ण पक्ष था जिसने आधुनिक विचार प्रवाह को निर्धारित किया। **हर्बर्ट स्पेंसर** (Herbert Spancer) ने अपनी सश्लेषणात्मक पद्धति में सृष्टि के विकास की रूपरेखा तैयार की। स्पेन्सरीय (Spencerian) दर्शन ने तत्त्वमीमासात्मक अद्वैत और अनुभव की प्रतीयमानता (प्रत्यक्षवादिता) के क्षेत्र में अपना मौलिक योगदान दिया। इस प्रकार उन्नीसवीं सदी का दर्शन विशेष रूप से अंतिम चौथाई सदी में अद्वैतवाद का प्रबल प्रवक्ता बना। इसी अद्वैत निर्वचन की ओर सामान्य प्रवृत्ति के कारण पश्चिम का भारत के प्रति लगाव बढ़ा। स्वाभाविक है कि **मैक्समूलर** (Maxmular) और **दासें** (Deussen) जैसे यूरोपीय विद्वान् शकर और रामानुज की तत्त्वमीमासा व उडानो की ओर सहानुभूति पूर्वक आकर्षित हुए। वेदात के अनन्य (अटल)

अद्वैतवाद को भारत की "प्राच्य संस्कृति के फल" के रूप में सराहा गया।

दार्शनिक प्रवृत्ति कभी स्थिर नहीं रहती। वह सदैव आदर्शवाद और यथार्थवाद के बीच दोलायमान होती रहती है। पश्चिम में आदर्शवाद को एक धक्का लग चुका है। ब्रेडले और बोजॉके (Bradley and Bosanquet) जैसे अंग्रेज दार्शनिक जो हीगेल की परम्परा में थे तथा जिन्होंने दर्शन के क्षेत्र में अधिकारपूर्वक शासन किया था अब खुले रूप में चुनौती का सामना कर रहे थे। आदर्शवादी प्रभाव के विरुद्ध यह विद्रोह अनेक माध्यमों से अभिव्यक्त हुआ है। परिणामवाद का समर्थन जेम्स ने किया तथा डैवी ने निष्फल बुद्धिवाद के खोखलेपन को उजागर किया।

विचार (thought) और यथार्थ (reality) के बीच पहचान के हीगेलीय सिद्धान्त (Hegelian doctrine) को और आत्म सामजस्य तथा आत्म सगति के रूप में सत्य की आनुषंगिक कसौटी को घातक तत्त्वमीमांसा की तरह निन्दित किया गया। आस्था (belief) के प्रति निश्चय (will) को ज्ञान में एक महत्वपूर्ण घटक (factor) स्वीकार किया गया। विचार (thought) के प्रायोगिक प्रमाणीकरण को, जो विज्ञान में प्रयुक्त विधि है, दर्शनशास्त्र के क्षेत्र में भी सत्य विधि माना गया। विज्ञान में विचारों का अध्ययन सत्य और ठोस आधारों पर किया जाता है। जीवन को अधिकाधिक सक्षम बनाने वाले उपकरण के रूप में विचारों का उसकी उपयोगिता के आधार पर मूल्य निर्धारण किया जाता है। यहाँ तक कि माख (Mach) और प्वाकरे (Poincare) जैसे वैज्ञानिक भी विचार की इस उपकरणता को स्वीकार करते हैं। अवधारणाएँ प्रकृति को समझने के लिए मात्र सुविधाजनक कल्पनाएँ हैं।

ऑक्सफोर्ड (Oxford) विश्वविद्यालय से ऐसा दार्शनिक सशयवाद (Schism) उठ खड़ा हुआ जिसने परम (Absolute) के दावे को लेकर दृढ़तापूर्वक सवाल किए। शिलर (Schiller) और रेशडेल (Rashdell) स्ट्रुट (Strut) तथा अन्य ने हीगेल के सुदृढ़ दुर्ग पर आक्रमण किए। परमसत्ता को धिक्कारा गया क्योंकि इससे न तो दार्शनिक जिज्ञासाओं का समाधान होता है और न ही उसमें धार्मिक चेतना के प्रति प्रेरणा का भाव होता है।

फ्रांस और इटली के बर्गसन (Bergson) और क्राक (Croce) का स्वर भी विरोधपूर्ण है। बर्गसन ने हीगेल के परम को नकार कर विकास वाद पर आधारित ब्रम्हाण्ड के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है। वह भी बुद्धि (intellect) की आलोचना करता है क्योंकि बुद्धि यथार्थ की अतरंग प्रकृति को समझने में अक्षम है। बुद्धिवाद के प्रति उसका विरोध अततः उसे सभी दार्शनिक और वैज्ञानिक सृजन के विरुद्ध हठधर्मी क्रांति की ओर ले जाता है। वह "प्रज्ञा" को यथार्थ की सिद्धि का एक मात्र साधन मानने का आग्रह करता है। इसी प्रकार क्राक जीवित और मृत का पृथक्करण प्रयास हीगेल के सिद्धान्त में करता है। इस प्रकार जर्मन आदर्शवाद पर चतुर्दिक प्रहार हुए हैं। किन्तु आदर्शवाद के सर्वाधिक आपत्तिकर्ता विरोधी के रूप में नव यथार्थवाद का उदय हुआ।

एक अन्य अप्रत्याशित स्रोत से भी विरोध का स्वर मुखरित हुआ। गणित विज्ञान ने, जिसकी कथित दुर्बलता कांट (Kant) के आदर्शवाद की शक्ति थी, तत्त्वमीमासा को चुनौती देने का अपना दावा किया। केन्टर (cantor), पियनो (Peano) और फ्रिज (Frege) की गणितीय खोजों ने सदैव के लिए पुनः कुछ आधारभूत गणितीय अवधारणाओं जैसे "अनन्तता" एवं निरंतरता का दावा किया, जिनकी अकारण आलोचना तत्त्वमीमासकों ने की थी। जैसा कि बर्ट्रैंड रसेल (Bertrand Russell) स्पष्ट करते हैं, आधुनिक आदर्शवाद को हमेशा के लिए काटीय आधार पूर्णतः त्याग देना चाहिए। काट द्वारा प्रस्तुत तथा कथित उपपत्ति प्रदर्शन पर उसकी निर्भरता अब बनी नहीं रह सकती है क्योंकि काट द्वारा वास्तविक आकाश और काल को असम्भव बतलाया गया है।

यथार्थवाद की इस लहर में आगे अधिक तीव्र प्रवाह हुआ है क्योंकि वह आधुनिक विज्ञान से प्रगाढ़ रूप में सहयोजित है। हीगेल का पारम्परिक पश्चिमी आदर्शवाद, विशेष रूप से विज्ञान के हितों के सर्वथा विपरीत रहा है। निरापद रूप से कहा जा सकता है कि तत्त्वमीमासा की वह प्रणाली जो आधुनिक विज्ञान की विधियों और उपलब्धियों को विचार धारा में समन्वित नहीं करती, आत्मप्रवचना करती है। विज्ञान के इस दावे से कि वह सत्य की खोज का सच्चा

साधन है, कोई भी आंख नहीं मूंद सकता । उसका दावा, उसकी उपलब्धियों के कारण आश्चर्यजनक रूप से पुष्ट होता है और हम कह सकते हैं कि परिणामी आधुनिक जीवन और आधुनिक विचार का मुख्य स्रोत आधुनिक विज्ञान ही है, इस सीमा तक कि तत्त्वमीमांसा की किसी भी प्रणाली को, जो यथार्थ के रहस्य के ताले को खोलने की उत्कट चाह रखती है, आधुनिक विज्ञान के साथ खुले रूप में टकराव मोल नहीं लेना चाहिए। अतः नव यथार्थवाद को एक श्रेष्ठ साथी मिल गया है।

आज जब हम आधुनिक विचार में होने वाले परिवर्तनों के प्रति जागरूक हैं, स्वाभाविक रूप से हम अतीत की समान दार्शनिक प्रवृत्तियों के परीक्षण के लिए प्रेरित होते हैं।

यहां दर्शन के विद्यार्थियों के समक्ष अतीत का सहानुभूतिपूर्ण सूक्ष्म परीक्षण प्रस्तुत है। जैन प्रणाली की सगति आधुनिक यथार्थवाद और आधुनिक विज्ञान से इतनी अनूठी है कि कोई भी व्यक्ति जैन दर्शन प्रणाली की प्राचीनता को लेकर प्रश्न उठाने लालायित हो सकता है। पर यह सच है कि ऐसी प्रणाली भारत में ईसा की कई शताब्दियों पूर्व ही फल फूल चुकी थी।

आगे के पृष्ठों पर जिस ग्रंथकार (कुदकुदाचार्य) की कृति का अनुवाद किया गया है, वह ईसापूर्व प्रथम शताब्दी में विद्यमान थे। अतः यह ग्रंथ जैन विचारधारा (Jain thought) के प्रारंभिक प्रबंधों में से एक है। किन्तु ग्रंथकार इस प्रणाली के प्रथम प्रवर्तक नहीं थे। जैनो का अनेकातवाद, जैन धर्म के तीर्थंकर महावीर से अधिक प्राचीन है। उन्होंने जैन धर्म का पुनरुत्थान किया, ऐसा विश्वास है।

प्राचीन दर्शन में यथार्थवादी प्रवृत्ति जैनमत के लिए कोई असाधारण बात नहीं है। बहुत पहले से ही विश्व और जीवन की व्याख्या का यह सिद्धान्त (principle) यथार्थवाद (realism) के समानान्तर चला आ रहा है। वैदिक काल में हमें यथार्थवाद का स्थूल रूप देखने मिलता है। वैदिक देवता महिमा मंडित मनुष्य ही थे जिनमें वे सभी दुर्बलताएं और न्यूनताएं थीं जो मनुष्यों में सामान्यतया होती हैं। जब इंद्र अग्नि, वायु अथवा वरुण को ऋचाओं के सस्वर पाठ

के बीच यज्ञ में बलि भेट की जाती थी तो कोई सदेह नहीं रहा जाता कि वे सभी चारों ओर के ससार की वास्तविक घटनाएँ थीं। न केवल वेदों में प्राकृतिक लोक को यथार्थ माना गया बल्कि तद्विषयक अनेक तत्त्वों की कल्पना मानवीय रूप में की गई थी। निस्सदेह, वैदिक विचारधारा के अन्तः प्रवाह में हमें एकसूत्री प्रवृत्ति दिखाई देती है। निस्सदेह सभी वैदिक देवता सृष्टि के रचयिता प्रजापति के अधीनस्थ थे।

किन्तु प्रारम्भिक संस्कृति का यह अद्भुत कालखंड भ्रामक कर्मकांड के अर्थहीन दौर में प्रवेश कर गया। ब्राम्हण काल, यज्ञ और बलि प्रथा का पर्याय बन गया। यज्ञ कर्म के लिए जटिल सूत्र गढ़ लिए गए। भावपूर्ण काव्यात्मक उद्गारों का स्थान कर्मकांड ने ले लिया। पुरोहित वर्ग का उदय हुआ। यज्ञ कराने वाले यजमान को भारी शुल्क या दक्षिणा देकर पुरोहितों को यज्ञ हेतु राजी करना पड़ता था। इस युग में धार्मिक भावना क्षुद्र वाणिज्य व्यापार में बदल गई। लेकिन यह स्थिति अधिक समय तक नहीं बनी रही। जब पुरोहित कर्मकांड के अधिकाधिक जटिल नियम गढ़ रहे थे, चितको का एक अन्य समूह प्रकृति, सत्य और यथार्थ के अन्वेषण में लग गया था। इसी समय समरूप आर्य जनजाति के बीच वर्ण विभाजन प्रारंभ हो चुका था। इन वर्णों में से क्षत्रियो (युद्धकला में कुशल) ने यथार्थवादी रहस्य कों-जाना। उन्होंने ब्रह्म विद्या नामक नए दार्शनिक पथ को जन्म दिया। ब्रह्म विद्या का मूलभूत सबंध अन्तर्दर्शन द्वारा उपलब्ध आत्मिक अंतः प्रज्ञा से था। मानव ने पहली बार अपने आपको खोजा। अतत आत्मतत्त्व (आत्मा) को यथार्थ माना गया। आत्मा न तो शरीर है और न ही इन्द्रिया। वह इस दैहिक संरचना से परे और पृष्ठ में कुछ और है। वह सुनती है पर उसे सुना नहीं जा सकता। वह देखती है पर उसे देखा नहीं जा सकता। वह इन्द्रियों और मन की सक्रिया का संचालन संभव करती है पर स्वयं इन्द्रियगम्य नहीं है। यह अमूर्त तत्त्व ही सामान्यतः आत्मा अथवा ब्रह्मा कहा गया था। यूनान के पिथेगोरीय (Pythagorians) शिष्यों के समान भारतीय चितको ने भी अपने तत्त्व ज्ञान को गुप्त रखा। इस नए मत के प्रवर्तक और संधारक क्षत्रियो ने कुछ ही सुपात्रों को अपना ज्ञान दिया। उपनिषदों के ज्ञान (इस नए मत को इसी नाम से जाना गया) ने शीघ्र कर्मकांड

का स्थान ले लिया। आत्म उपलब्धि के साधन के रूप में ज्ञान काडने कर्म काड के ऊपर अपने को स्थापित कर लिया। स्वयं पुरोहित भी कर्मकांडीय प्रविधियों को त्याग, नए गुह्य तत्व—ज्ञान को अपना कर समूह में एकत्रित हो राज दरबारों में प्रवेश (घुसपैठ) करने लगे। इस प्रकार यह सघन विवेचना, शोध और आत्म विश्लेषण का युग था। बाद के समय में जो दार्शनिक प्रणालियां विकसित हुईं उनके बीज पुनः इसी काल में बिखरे मिलते हैं। निस्संदेह याज्ञवल्क्य उपनिषद् काल के शीर्ष व्यक्तित्व हैं। निस्संदेह उन्होंने नए और पुराने के बीच सामंजस्य स्थापित किया। उनके द्वारा नव मनीषा एक अनूठे अद्वैतवाद के रूप में सामने आई। किन्तु वह प्रवाह जो उत्तरवर्ती वेदात् का प्रामाणिक उद्गम है, उपनिषदीय मनीषा के अनेक प्रवाहों में से एक है। यह तथ्य बाद के समय में संरचित विभिन्न दार्शनिक प्रणालियों के अध्ययन से भलीभाँति प्रमाणित होता है।

भारत में विकसित दार्शनिक प्रणालियां मुख्यतः दो वर्ग की हैं—परम्परानिष्ठ शास्त्र सम्मत (आस्तिक) और नास्तिक। षट्दर्शन—पूर्वमीमांसा, उत्तरमीमांसा या वेदान्त, सांख्य योग, न्याय तथा वैशेषिक ये परम्परानिष्ठ दर्शन हैं। नास्तिक दर्शन हैं— बौद्ध, जैन, तथा चार्वाक एवं बृहस्पति के दर्शन। निश्चित ही ब्राम्हणवादी विद्वानों द्वारा किया गया यह वर्गीकरण अर्थपूर्ण नहीं है। परम्परानिष्ठ (आस्तिक) तथा नास्तिक शब्दावली का प्रयोग वेदों के प्रति इन दर्शनों के दृष्टिकोण के संदर्भ में किया गया है। कपिल मुनि का सांख्य दर्शन भी निरीश्वरवादी है और वैदिक यज्ञों में बलिदानों का विरोधी होने से जैन व बौद्ध मतों से जुड़ गया है। पूर्व मीमांसा या वेदान्त सृष्टि के सर्जक और सृजन की व्यावहारिकता को नकारता है तथा इसीलिए सृष्टि को माया का परिणाम मानता है। इस कथन में पर्याप्त सत्यता है कि वेदान्त छद्मवेश में बौद्ध धर्म ही है। अतः यह परम्परागत वर्गीकरण न तो दार्शनिक और न ही धार्मिक कसौटी पर खरा उतरता है।

उत्तर उपनिषदीय चिंतन की विविध प्रणालियों में केवल वेदान्त ही प्रभावशील बना रहा किन्तु विद्यार्थी जो अन्य प्रणालियों का निष्पक्ष अध्ययन करते हैं, भारतीय दर्शन और संस्कृति के विकास में उन सभी के महत्वपूर्ण योगदान को स्वीकार करेंगे।

विशेष सीमा तक प्रवृत्त यथार्थवादी प्रणालियों के ऊपर वेदान्त की श्रेष्ठता की स्थापना ऐसी बात नहीं है जिसके लिए हम अपनी पीठ स्वयं थपथपाए क्योंकि यथार्थवाद सामान्यतः विज्ञान से जुड़ा रहता है तथा भौतिक ससार की रचना से संबंधित अनेक वैज्ञानिक सिद्धांत इन्हीं यथार्थवादी संप्रदायों से साहचर्य रखते हैं जैसे— न्याय और वैशेषिक मतों का अणुसिद्धांत (atomic theory)। आदर्शवाद पश्चिम में भी प्रकटतया गुप्ततः विज्ञान के हितों के विरोध में रहा है। अतः शक्तिशाली आदर्शवादी के सम्मोहक भ्रमजाल से दूर हटने का कोई भी प्रयास विज्ञान और दर्शन के निष्पक्ष विद्यार्थी द्वारा स्थगित होना चाहिए।

भारतीय चिन्तन के विविध यथार्थवादी मत-संप्रदायों का विस्तृत अध्ययन यहाँ संभव नहीं है। हम यहाँ जैन दर्शन को जो सामान्यतः विद्वानों द्वारा उपेक्षित है अथवा कतिपय प्रवक्ताओं द्वारा गलत समझा गया है, अपने अध्ययन का विषय बना रहे हैं।

:: जैन भौतिकी ::

भारतीय प्रज्ञान में क्षत्रियों के योगदान की चर्चा हम कर चुके हैं। अपने 'सादा जीवन उच्च विचार' से उन्होंने मानव चेतना को निष्फल कर्मकाण्डवाद की दासता से मुक्त किया। जबकि पुरोहित वर्ग यज्ञकर्म की योजनाओं में उलझा हुआ था, इन क्षत्रिय ऋषियों के मस्तिष्क प्रतीयमान विश्व के पीछे छिपी शाश्वत सत्ता की प्रकृति को समझने और लोक (Universe) की पहेली सुलझाने की अदम्य इच्छा से प्रेरित थे। अद्वैतवाद का प्रभावशाली केन्द्र राजा जनक का दरबार था किन्तु नव क्षत्रिय चिंतन के भी अनेक सम्प्रदाय विद्यमान थे। चिंतकों का यह वर्ग वैदिक युग के पारम्परिक चिंतन से समझौता नहीं कर सका। उनका द्वैतवाद और बहुलवाद की ओर तीव्र झुकाव था। वे अपने नए चिंतन में वैचारिक उदारता के प्रबल पक्षधर थे। जब कभी उनके आदर्श और वेद में कोई वैचारिक द्वन्द्व उपस्थित होता, वे निःसंकोच वेद की आधिकारिकता को अस्वीकार कर देते थे। नव चिंतन के अग्रदूतों की वाम पंक्ति में साख्य, जैन और बौद्ध मतों की दार्शनिक प्रणालियों के प्रति हम ऋणी हैं। प्रसंगवश यहाँ यह ध्यान देने योग्य तथ्य है कि भारत की महानतम बौद्धिक

उपलब्धिया, बल्कि मानवता के हित की सभी विशिष्ट और महत्वपूर्ण निष्पत्तियाँ क्षत्रिय जाति के द्वारा निष्पन्न की गई है।

सांख्य प्रणाली दो प्रकार के अस्तित्वों की पूर्व कल्पना करती है—भौतिक और अध्यात्मिक, प्रकृति और पुरुष बल्कि अनत सख्या वाले पुरुष। जड और चेतन (matter and spirit) के बीच भेद द्वारा सांख्य के अनुसार मुक्ति प्राप्त होती है। ऐसे प्राकृतिक रूपान्तरण जो सृष्टि विकास को संरचित करते हैं उनसे भिन्न-भिन्न निज अंतरग गुणों को पहचान कर व्यक्ति मोक्ष प्राप्त करता है। न केवल वास्तविक भौतिक परिवर्तन वरन् इच्छा, लिप्सा और बुद्धि जैसे मनोवैज्ञानिक तथ्य भी प्रकृति के कारण होते हैं जबकि नैतिक उत्तरदायित्व से हीन होकर सम्पूर्ण नाटक में पुरुष उदासीन दर्शक की भाँति रहा आता है।

स्पष्टतः इसी द्वैत प्रवृत्तियों का समान अनुगमन करते हुए किन्तु नैतिक उत्तरदायित्व वाले अन्तिम बिन्दु से भिन्न रहकर जैनों और बौद्धों ने गहरे धार्मिक रंग सहित अपनी-अपनी प्रणालियों को निर्मित किया। बौद्धों का अपने लक्ष्य से निशाना ऊपर निकल गया दिखाई देता है। क्षणिकवाद के न्याय से सज्जित उन्होंने यथार्थता के सम्पूर्ण ससार को लघुकृत इस प्रकार किया कि भौतिक और आध्यात्मिक ससार मात्र क्षणभर के अस्तित्व के लिए इन्द्रिय गुणों की केवल क्रमबद्धता (concatenation) रह गई। इसी परिणाम पर स्वतन्त्रतापूर्वक ह्यूम अनेक शताब्दियों पश्चात् पहुँचे। न तो शाक्य मुनि के इस सवेदनात्मक शून्यवाद को और न ही कारणात्मक एकत्ववाद सम्बन्धी निर्वचन को जैनों द्वारा अनुकूल माना गया है। इन दोनों अतियों (extremities) से दूर रहते हुए वे आगे निकल जाते हैं। वे सांख्यो के पुरुषों को स्वीकार कर लेते हैं किन्तु उनके सिद्धान्त में वे पुरुष मात्र उदासीन दर्शक नहीं रह जाते हैं। वे अपने भाग्य या नियति के सक्रिय वास्तु शिल्पी होते हैं और अपने ही प्रयत्नों द्वारा आचरण के लिए नैतिक रूप से पूर्ण उत्तरदायी रहते हुए अन्तिम स्वतन्त्रता (मुक्ति) प्राप्त करते हैं। इसी प्रकार प्रकृति को जो सूक्ष्मरूप से पुनर्निर्मित किया गया है उसे अधिक निश्चित बनाया गया है। उसमें अनेक अतर्निहित मनोवैज्ञानिक वस्तुओं को नकारा गया है।

उसे आधुनिक वैज्ञानिक अभिप्राय में जड़ के रूप में पहचाना गया है और उसे पारमाण्विक संरचना भी प्रदान की गई है। उसे नए नाम पुद्गल (matter) से प्रकट किया गया है। पुद्गल का अर्थ जड़ होता है। भौतिक वस्तु जिसमें अनेक इन्द्रियगम्य गुण होते हैं और जो आकाश को व्याप्त करती है उसे मूर्त और रूपी वस्तु कहते हैं। पुद्गल या जड़ के विषय में विवेचन करते हुए जैन चिंतकों द्वारा इन्द्रिय गम्य प्रतीति द्वारा स्पष्ट रूप से गुणों का बोध किया गया है। स्पर्श, स्वाद, गंध, वर्ण एवं शब्द के गुणों से पुद्गल को सायुज्य किया गया है।

किन्तु इन्द्रिय गम्यता से जाने गए भौतिक स्कन्धों की संरचना परमाणुओं से मानी गई है। वह यही लोक की परमाणु संरचना है जो जैन भौतिकी का रोचक भाग है। (न्याय और वैशेषिक संप्रदायों में भी पारमाण्विक संरचना का सिद्धान्त प्रमुख है) आधुनिक भौतिकी के पदों में साम्य लिए परमाणु को परिभाषित किया गया है। यद्यपि आधुनिक भौतिकी में अणु (atom) की अवधारणा में क्रांतिक परिवर्तन हुआ है। तथापि उसे पूर्णतः विनष्ट नहीं किया गया है। निस्संदेह अणु जटिल रूप में इलेक्ट्रानों का समूह है जैसा कि स्वयं सौर्यमंडल है। परन्तु आण्विक अवधारणा पर आधारित भौतिकी एवं रासायनिकों के नियमों को रेडियो सक्रियता (radio activity) ने बाधित नहीं किया है। आधुनिक भौतिकी द्वारा जो मात्र एक परिवर्तन किया गया है कि अणु (एटम) सरल और आधारभूत न होकर जटिल और सभवतः द्वितीयक (secondary) है। इस जटिल प्रकृति के होते हुए भी वह अपनी विशेषता या एकत्व लिए हुए है। कोई भी आधुनिक भौतिक शास्त्री इस तथ्य को अस्वीकार नहीं करेगा कि वह भौतिक लोक की रचना की मूलभूत नींव है। वह ऐसा एटम या परमाणु है जो भौतिक रचना का मूल आधार है।

परमाणु न तो उत्पन्न किया जा सकता है न ही नष्ट किया जा सकता है। वह भौतिक लोक का शाश्वत मूलाधार है। समान वर्ग के मूलभूत परमाणुओं द्वारा अनेक प्रकार की सभी भौतिक वस्तुओं की संरचना होती है। परमाणु इन्द्रियगम्य वस्तु नहीं हो सकता है। वह स्वयं इन्द्रिय अनुभूति के परे होने से और इस प्रकार से वह

व्यावहारिक रूप से अमूर्त जैसा है यद्यपि वह सभी मूर्त वस्तुओं की मौलिक सरचना है। यह प्राथमिक एटम या पौद्गलिक प्रदेश पुद्गल परमाणु समान एटमो को आतरिक रूप से आकर्षित करता है। आण्विक पुज इस प्रकार एटमो के संयोग द्वारा निर्मित होता है। ये आण्विक पुंज स्कध कहलाते हैं। (येही शब्द बौद्ध दर्शन में प्रयुक्त हुए हैं किन्तु कुछ भिन्न अर्थ के साथ) ये स्कध पुनः अनन्त प्रकार के हैं, कोई भी स्कध दो एटमो, अथवा तीन आदि द्वारा यहा तक कि अनन्त परमाणुओ (एटमो) द्वारा सरचित होता है। इस प्रकार प्रत्येक इन्द्रियबोध गम्य वस्तु कोई स्कध होता है और यहां तक कि सम्पूर्ण भौतिक लोक को कभी-कभी महास्कध अथवा महासमूह (great aggregate) कहा गया है। भौतिक वस्तुएँ एटमों अथवा स्कधो के समूह या पुज द्वारा रचित होने से उनके परिवर्तनो का सम्पूर्ण कारण आण्विक या परमाण्विक निर्जरा अथवा बध (disintegrations or aggregation) होता है।

गमन की अवधारणा

भौतिक पदार्थ (पुद्गल) की यथार्थता स्वीकार करने के बाद स्वाभाविक रूप से जैनो ने यथार्थ गमन की सम्भावना को स्वीकार किया। आदर्शवादियो के लिए गमन सदैव एक दुरुह उलझन का विषय रही है। पूर्व और पश्चिम दोनो के आदर्शवादी चिन्तकों ने "माया" अथवा आभास की धारणा में शरण लेकर अपनी झेंप मिटाई है। पश्चिमी विचारप्रणाली में उक्त अवधारणा का विशेष महत्त्व है। (अपने गुरु) पारमेनिडीज (Parmenides) के अपरिवर्तनशील दुर्भेद्य "निरपेक्ष" के बचाव के प्रयास में जीनो (Zeno) ने गमन की यथार्थता के विरुद्ध चार अकाद्य तर्क प्रस्तुत किए। कई शताब्दियो तक इन्हे अकाद्य समझा गया। ये तर्क किसी न किसी रूप में काट के विधि-विरोधो (antinomies) तथा हीगेल (Hegel) के द्वन्द्व न्याय (dialectic) में उपस्थित हैं। ब्रेडले (Bradley) भी जीनो (Zeno) के बोध का उपयोग करते हैं जब वह उपेक्षित आभासों द्वारा यथार्थता की भर्त्सना करते हैं। जैसा कि बर्ट्रैन्ड रसेल (Bertrand Russell) संकेत करते हैं कि आधुनिक गणित के प्रकाश में ये तर्क अकाद्य नहीं रह गए हैं। अतः यथार्थवाद को इस समस्या को हल करने किसी

आशका से पहुच करना आवश्यक नहीं है। इस प्रकार गमन की यथार्थता को आधुनिक दर्शन के क्षेत्र में सुदृढ आधार मिल गया है।

इससे अधिक महत्वपूर्ण वह भूमिका है जो इस (गमन की) अवधारणा ने विज्ञान के क्षेत्र में निभाई है। विज्ञान में यथार्थ का ससार विभिन्न ऊर्जाओं की एक प्रणाली है। विज्ञान की इस गतिशील अवधारणा ने गमन की अवधारणा को नए रूप में महिमा मडित किया है। ई० माख (E. Mach) और कार्ल पियर्सन (Karl Pearson) जैसे भौतिक शास्त्रियों द्वारा व्यक्त निराधार चेतवनी के बावजूद, प्रकृति के रहस्य की व्याख्या में गमन की यथार्थता और उसकी महत्वपूर्ण भूमिका पर आधुनिक भौतिकी ने पुनः एक बार और विशेष बल दिया है। भले ही आदर्शवादी तत्त्वमीमासा ने गमन की यथार्थता को सदैव सदेह की दृष्टि से देखा हो पर यथार्थवादी और वैज्ञानिक चिंतन प्रणालियों ने गमन की यथार्थता का स्वागत किया है।

किन्तु भौतिक वस्तुओं (पुद्गल) की गमन की यथार्थता को स्वीकार करने से पूर्व आकाश की यथार्थता की अवधारणा को ग्रहण करना होगा। इस प्रकार जैन सिद्धान्त में गमन का सबध आकाश द्रव्य एव दो अन्य विशेष नामधेय द्रव्यों, धर्म और अधर्म से है। हम यहा इन तीनों द्रव्यों—धर्म, अधर्म और आकाश की चर्चा जैन दृष्टिकोण से करेगे।

तत्त्वमीमासा आदर्शवादी चिंतन है अथवा यथार्थवादी इसके निश्चय में आकाश की यथार्थता का सिद्धान्त निर्णायक भूमिका निभाता है। आश्चर्य है कि भारत में जैनेतर चिंतन ने आकाश सम्बन्धी समस्या पर विशेष ध्यान नहीं दिया है। भारतीय दर्शनों में अपेक्षाकृत अधिक प्रभावशाली दर्शन प्रणाली वेदात में "आकाश" शब्द का प्रयोग हुआ है। पर वह अग्रेजी के स्पेस और ईथर (space and ether) शब्दों से तटस्थ रूप में है। आकाश को समझने में ईथर शब्द का बडा महत्व है। अतीत के जैन चिंतकों को इस बात का श्रेय है कि उन्होंने आकाश के जटिल प्रश्न का ठोस समाधान खोजने का साहसपूर्ण प्रयास किया और वह भी अति महान, सफलता के साथ। सम्भवत गणित में उन की विशेष रुचि होने के कारण यह संभव हो सका। आकाश और काल के प्रश्न का उचित समाधान गणितीय

दर्शन के गहन रूप में जुड़ा है। आदर्शवादी तत्त्वमीमासा के नकारात्मक द्वन्द्ववाद की भूल भुलैया से आकाश और काल को निकालकर सन्मार्ग पर लाने का सफल प्रयास आधुनिक गणित ने किया है। विज्ञान और यथार्थवादी तत्त्वमीमासा में आकाश एक अपरिहार्य विचार-बिंदु है। आधुनिक विज्ञान के चमत्कार, आकाश और उसमें जो भी समाविष्ट है उनकी यथार्थता से सम्बद्ध है। अस्तु भारतीय यथार्थवाद में आकाश यथार्थ ही हो सकता है अन्य कुछ नहीं। आकाश अनन्त विस्तार है। उसमें सभी यथार्थ अस्तित्व शील पदार्थ समाहित हैं। अवकाश देने के इस गुण के कारण ही उसमें लोकाकाश नामक एक भाग समाया हुआ है जो अन्य यथार्थ वस्तुओं से युक्त है। यह भाग लोकाकाश है जो लोक का सहविस्तार रूप है। इसके परे अनन्त रिक्त आकाश है जो शुद्ध अनन्त आकाश है।

आकाश की अवधारणा का रोचक पक्ष वह सिद्धान्त है जिसके अनुसार आकाश, सूक्ष्म आकाशाणुओं (आकाश प्रदेशों) से निर्मित है। आकाशाणु का आकाश के सदर्थ में वही अर्थ है जो पुद्गल परमाणु का द्रव्य के सदर्थ में। प्रत्येक आकाशाणु प्रत्येक पुद्गलाणु से संबन्धित है। प्रतिभू के रूप में हम आकाश प्रदेश राशि और पुद्गल प्रदेश राशि के मध्य सुविधाजनक आधुनिक अभिव्यजक "एक-एक सवादी संबन्धानुसार सदृश" उपयोग में लाया जा सकता है।

जैन चिंतकों ने आकाश की प्रकृति का सुस्पष्ट वर्णन सावधानीपूर्वक पुद्गल द्रव्य से उसकी पृथक विशिष्टता दर्शाते हुए किया है। वह अनेक भौतिक गुणों से रहित है तथा मात्र विस्तार है। उसे विस्तृत वस्तु जगत के साथ अव्यवस्थित रूप से मिलाकर देखने का भ्रम नहीं पालना चाहिए।

पुद्गल द्रव्य और आकाश भौतिक अवधारणा से सर्वथा विरहित नहीं है। जैन चिंतकों ने प्रासंगिक प्रश्न उठाया है कि परमाणु परस्पर सघनित होकर महास्कन्ध क्यों बनाते हैं? वे अनन्त आकाश में बिखर क्यों नहीं जाते? ऐसा होने पर लोक नहीं रह जाएगा। यह निश्चित तथ्य है कि लोक की संरचना स्थायी है और लोक सुव्यवस्थित ब्रह्माण्ड है न कि "अव्यवस्था"। यह तथ्य उस मूल तत्त्व को प्रतिध्वनित करता है जो लोक की संरचना तथा लोक के स्वरूप

को प्रत्याभूति रूप से स्थायी बनाए रखता है। यह नियामक तत्त्व गतिशील परमाणुओं को लोक के केन्द्र में बाँधे रखता है। इसका कार्य तब स्पष्टतः गतिशील परमाणुओं को बधन में रखकर गति को रोकना है। यह नियामक तत्त्व अधर्म है। पर यदि लोक में मात्र अधर्म सक्रिय होता तो ब्रम्हाण्ड में परम विराम होता और लौकिक संरचना स्थिर और जड रूप होती। अतः अधर्म की प्रति-शक्ति रूप धर्म की अनिवार्यता सामने आती है। धर्म का कार्य है पौद्गलिक द्रव्यों को उनके अपने अनुरूप गतिमान अथवा अन्यथा होने की स्वतंत्रता बनाए रखना। अतः धर्म द्रव्य अथवा गमन नियामक तत्त्व लोक को अन्यथा परिणामी जडत्व से मुक्त करता है।

गति सहकारी और स्थिरता सहकारी के रूप में व्यक्त धर्म और अधर्म नामक दो तत्त्व, ईश्वर की आधुनिक अवधारणा पर प्रयोज्य होते हैं। धर्म और अधर्म लोक के भीतर आकाश तक व्याप्त हैं। ये दोनों तत्त्व स्वरूप में पूर्णतः अभौतिक एवं संरचना में अपरमाण्विक (अप्रदेशी) तथा अखंड अविविक्त हैं। पुद्गल के गुण उनमें नहीं पाए जाते हैं। उनकी रचना उस आकाश के समान भी नहीं है जो आकाशाणुओं से निर्मित है। ये दोनों भौतिक मूल तत्त्व (द्रव्य) पूर्णतः सरल हैं। अतः उन्हें एक भी कहा जा सकता है और अनेक भी। वे आकाशीय भी हैं और आकाश रहित भी हैं। वे अमूर्त और अरूपी हैं। न वे हल्के हैं और न भारी। वे इन्द्रियगोचर भी नहीं हैं। उनका अस्तित्व उनकी क्रियाओं से अनुमानित होता है। इन लक्षणों से युक्त ये दो नियामक तत्त्व (द्रव्य) जैन भौतिकी में अपना पृथक् महत्त्व रखते हैं।

पुद्गल और कायिक जीवों में जो संचलन होता है उसके कारक अभिकरण पूर्णतः अन्य हैं।

जीवों में स्वतः प्रेरित गमन होता है जबकि पुद्गल अन्य गतिशील पुद्गलों के संघटन से गमन करता है। पुद्गल और जीवों के गमन के लिए धर्म को कारण नहीं मानना चाहिए। इसी प्रकार जब गतिशील वस्तुएं विराम अवस्था में आती हैं तब इसका कारण अधर्म को नहीं मानना चाहिए। धर्म और अधर्म प्रत्यक्ष कारक क्षमता से रहित हैं। उनका कार्य सर्वथा अप्रत्यक्ष एवं बहिरंग है। उनकी

उदासीनता पर जैन चितकों ने विशेष बल दिया है। अतः उनके अर्थ को समझने में त्रुटि की संभावना नहीं है। सार रूप में ये दोनों अनिवार्य भौतिक आधार तत्त्व हैं जिनको स्वीकार किए बिना इस लोक की संरचना और स्वरूप समझ से परे होंगे।

जैन तत्त्वमीमांसा

जैन तत्त्वमीमांसा में दो महत्वपूर्ण अवधारणाएँ हैं जो जैन दर्शन के विद्यार्थियों के लिए जटिल हैं— अस्तिकाय और द्रव्य। अस्तिकाय एक संयुक्त शब्द है जो अस्ति और काय से मिलकर बना है। अस्ति का अर्थ है अस्तित्वशील या सत्ता और काय अर्थात् विस्तृत माप। अतः अस्तिकाय का अर्थ हुआ विस्तृत आयाम युक्त यथार्थ सत्ता। अन्य (अवधारणा) पद द्रव्य से आशय है वह यथार्थ जो तरल, प्रवाहमान अथवा परिवर्तनशील है। हम यहाँ दोनों अवधारणाओं की विस्तृत चर्चा करेंगे।

अस्तिकाय के पाँच प्रकार हैं— जीव (आत्मा), पुद्गल (पदार्थ), धर्म (गति का नियम), अधर्म (जडत्व का नियम) और आकाश (स्पेस) सम्पूर्ण लोक (अथवा ब्रम्हाण्ड) इन्हीं पाँच तत्वों से मिलकर बना है। आकाश और पुद्गल यथार्थ व्याप्तियाँ हैं। धर्म और अधर्म परोक्ष रूप में आकाश से सम्बद्ध हैं। उनका सहकार आकाश में है और वह लोकाकाश तक सीमित है। इस प्रकार उन्हें आकाश से संबंधित समझा जा सकता है। अतः में जीवन सामान्यतः शरीर से सायुज्य होता है। जैविक शरीर का निर्माण पुद्गल से होता है। जीव शरीर के माध्यम से सक्रिय होता है। जीव शरीर रूपी भौतिक माध्यम के साथ संस्कारबद्ध हुआ है। इस प्रकार जीवन भी आकाश से संबंधित है। अप्रत्यक्ष अथवा प्रत्यक्षतः आकाशत्व से युक्त ये पाँच अस्तिकाय ही सम्पूर्ण लोक के संरचनात्मक तत्त्व हैं।

काल

काल (time) भौतिक लोक का तत्त्व नहीं है पर उसकी चर्चा अप्रासंगिक न होगी। परिवर्तन और गमन की भाँति काल भी यथार्थ समझा जाना चाहिए। व्यवहार काल के विपरीत निश्चय काल जो कि यथार्थ है, समयों अथवा कालाणुओं से बनता है। समय, प्रदेश और

अणु जैन मत की विशिष्ट अवधारणाए है और इस सदर्थ में जैन मत को आधुनिक गणित विज्ञान से आश्चर्यजनक समर्थन प्राप्त है।

जैन चिंतकों ने 5 अस्तिकायो से काल की पृथकता स्पष्ट करने के लिए एक महत्वपूर्ण प्रत्यय का प्रयोग किया है। अस्तिकाय व्यापक आयाम है। इस व्यापक आयाम को एक विशिष्ट शब्द "तिर्यक् प्रचय" से अभिहित किया गया है।

जब सरल तत्त्व, कथंचित् प्रदेश (बिन्दु) एक श्रेणी में इस प्रकार व्यवस्थित हो कि प्रत्येक पद अन्य श्रेणी का भी एक अंश हो तो हमें एक द्विआयामी श्रेणी प्राप्त होती है जो सम्पूर्ण विस्तार से सुसंगत होती है। जहाँ कहीं भी ऐसा तिर्यक प्रचय होता है वहाँ अस्तिकाय है। किन्तु काल में केवल ऊर्ध्व प्रचय होता है। इसके अणु अग्रगामी दिशा में होते हैं। इसकी श्रेणी एक आयामी (monodimensional) अथवा रेखिक विन्यास होती है। अतः काल का प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष विस्तार नहीं होता। अतएव काल अस्तिकाय नहीं है। यद्यपि वह अस्तिकाय नहीं है, पर वह ऐसा विशिष्ट एव यथार्थ द्रव्य है जो सभी वस्तुओं में परिवर्तन का सूत्रधार है।

यथार्थकाल के यही विशिष्ट गुण धर्म है। अल्प अथवा दीर्घ अवधि की रूढिगत इकाइयों में मापे जाने वाले व्यावहारिक काल अथवा सापेक्ष काल से निश्चय काल अभिन्न नहीं समझना चाहिए।

षट् द्रव्य

द्रव्य पद का आशय उस सत्ता से है जो पर्याय परिवर्तन के बीच भी "स्थायित्व" का विशिष्ट गुण रखती है। यथार्थता सम्बन्धी जैन अवधारणा ऐसी है जो पारमेनिडीय (Parmenidion) प्रकार के स्थायी और अपरिवर्तनशील यथार्थ तथा हरक्लीटीज (Heraclites) के मात्र नित्य प्रवाह (flux) इन दोनों को निषिद्ध करती है। परिवर्तन रहित स्थायित्व तथा आधार (substratum) रहित परिवर्तन मात्र अयथार्थ एव असंभव कल्पनाए है। जैन विचार प्रणाली मात्र द्रव्य या गतिशील यथार्थता को स्वीकार करती है तभी द्रव्य वह है जिसमें स्थायी द्रव्यत्व (substantiality) है जो आर्विभाव और तिरोभाव की सतत परिवर्तनीयता द्वारा प्रकट होता है। उत्पाद, व्यय और धीव्य

यथार्थ के तीन गुण हैं। मात्र अवशायीसारूप्य को महत्वपूर्ण मानने से यथार्थ ब्रह्मा की वेदातीय अवधारणा खडित होती है। केवल परिवर्तन पर बल देने से बौद्धो का क्षणिकवाद सामने आता है। वहां यथार्थता एक क्षणिक और असंतत तत्त्वों का प्रवाह है। द्रव्य की अवधारणा इन दोनों पक्षों पर पुनर्विचार कर उन्हें एक जीवत इकाई के रूप में संयोजित करती है। द्रव्य की अभिन्नता, भिन्नता में प्रकट होती है तथा परिवर्तन (अनित्यत्व) के बीच उसका स्थायित्व (नित्यत्व) बना रहता है। यह अवधारणा हीगेल के दर्शन की अपेक्षा जैविक विकास की आधुनिक अवधारणा के अनुरूप है। द्रव्य में समयावधि है, क्रिया है, स्फूर्त (elanvital) है। पाच अस्तिकाय और काल ये छ द्रव्य हैं जो यथार्थ अस्तित्व हैं।

द्रव्य, गुण और पर्याय

यथार्थ विषयक जैन अवधारणा से परिचित होने के बाद हम यथार्थ के क्षेत्र में अन्य विशिष्टताओं का अध्ययन करेंगे। द्रव्य सदैव निश्चित अन्तर्भूत एव असक्राम्य गुणों से संयोजित होता है। पीत वर्ण एव आघातवर्धनीयता आदि स्वर्ण द्रव्य के गुण हैं। अपने असक्राम्य गुणों से युक्त द्रव्य, किसी अवस्था या रूप में रहना चाहिए। यह अवस्था ही पर्याय है। पर्याय परिवर्तनशील होती है। एक पर्याय नष्ट हो सकती है और अन्य पर्याय प्रकट हो जाती है। यह परिवर्तन अर्थात् उत्पाद और व्यय की प्रक्रिया मात्र पर्याय तक ही सीमित है न कि द्रव्य में जो कि तात्त्विक पदार्थ है। द्रव्य को न तो उत्पन्न किया जा सकता है और न विनष्ट। वह शाश्वत है।

पश्चिम में स्पिनोजा की द्रव्य, गुण एव पर्याय विषयक अवधारणा लगभग समानान्तर है। यद्यपि स्पिनोजा ने केवल एक द्रव्य को माना है जबकि हमारे यहाँ छ विभिन्न द्रव्यों के अस्तित्व को स्वीकारा गया है। स्पिनोजा ने attribute नामक पद का तकनीकी अभिप्राय में प्रयोग किया है जो जैन तत्त्व मीमांसा में मात्र गुण के समानार्थी है। प्रत्येक यथार्थ द्रव्य में उसके निजी उपयुक्त गुण होते हैं। पुद्गल में स्पर्श, स्वाद आदि इन्द्रियगोचर गुण होते हैं। आत्मा में चेतना होती है। इसी प्रकार अन्य द्रव्यों में भी। द्रव्य और गुण में क्या संबंध है? आधुनिक तत्त्वमीमांसा में भी यह एक महत्वपूर्ण

समस्या है। दार्शनिकों ने दो भिन्न उत्तर दिए हैं। एक उत्तर में यथार्थ के नित्य आधार पर बल दिया गया है तो दूसरे उत्तर में सतत परिवर्तनशीलता (अनित्य) के गुण को सब कुछ माना गया है। पहला समाधान परिवर्तन को केवल मीया (आभास) मानकर अवमूल्यित करता है जबकि दूसरा समाधान स्थायी (नित्य) आधार को मात्र कल्पनाजन्य प्रत्यय मानकर नकारता है। फलस्वरूप प्रथम मत यथार्थ को अज्ञात और अज्ञेय स्वीकार कर अज्ञेयवादी हो जाता है तथा दूसरा मत संशयवादी होकर जीवन और जगत के धर्म और नैतिकता के मूलभूत प्रश्नों को सदेह के प्रवाह में बह जाने देता है। भारत में अद्वैत वेदात्त पहले मत का (प्रतिनिधि) उदाहरण है जबकि बौद्ध दर्शन दूसरे मत का। पश्चिम में लॉक (Locke) और कांट (Kant) पहले मत के तथा ह्यूम (Hume) दूसरे मत के प्रतिनिधि दार्शनिक हैं।

इस द्रव्य और गुण के प्रश्न पर ब्रेडले (Bradley) ने एक बार फिर विचार किया और अपने तीक्ष्ण विश्लेषण के बाद समाधान दिया कि प्रश्न असमाधेय है। उसी की भाषा में अपने गुणों से युक्त पदार्थ स्वतोविरोधी (self-contradictory) होता है अतः पदार्थ मात्र आभास है। यह निष्कर्ष स्पष्ट विज्ञान और सामान्य बोध के विपरीत है। पदार्थत्व (द्रव्यत्व = thinghood) अन्ततः स्वतोविरोधी धारणा नहीं है। जैन दर्शन में द्रव्य एक मूलभूत अवधारणा है। द्रव्य गतिशील सत्ता के रूप में निरंतर प्रवाहमान है। द्रव्य का अपने गुणों से पृथक् कोई अस्तित्व नहीं है उसी भाँति जैसे कि गुणों की द्रव्य से पृथक् कोई अभिव्यक्ति नहीं है। गुण रहित द्रव्य मात्र शून्य अमूर्तता है। गुण स्वयं में क्षणिक उडनशील सवेदनाएँ मात्र नहीं हैं। द्रव्य गुणों में तथा उनके द्वारा ही अवस्थित है, तथा गुण सम्बद्ध तथा सगठित होकर द्रव्य के घटक रूप होते हैं। द्रव्य और गुण में जो अंतर है वह मात्र साकेतिक है, अस्तित्वगत नहीं। जैन तत्त्वमीमांसा की अपनी विशिष्ट शब्दावली में द्रव्य और गुण का अन्यत्व व्यपदेशमात्र है। उनमें प्रदेश पृथक्त्व नहीं होता। अतः यथार्थः भिन्न सज्ञा और निर्देश के होते हुए भी वे दोनों एक ही हैं।

पर्याय ऐसा पारिभाषिक पद है जिसे समझने में सावधानी आवश्यक है। पर्याय का अर्थ है अस्तित्व का रूप। इसे भी दो पहलुओं

से देखा—परखा गया है— अर्थ पर्याय और व्यजन पर्याय। हम पहले ही स्पष्ट कर चुके हैं कि द्रव्य की अपनी सत्ता है, जिसमें निरंतर परिवर्तन होते रहते हैं। जन्म और मृत्यु, सृजन और विनाश की प्रक्रियाओं से गुजरते हुए, त्रिविधि प्रकृति युक्त यथार्थ स्थायित्व द्रव्य को प्रति क्षण विशिष्ट पर्याय प्रदान करता है। यथार्थ का सतत प्रवाह कालावधि के सतत प्रवाह के समानान्तर होता है। द्रव्य का अन्तर्भूत परिवर्तन अर्थपर्याय कहलाता है। सभी छ. द्रव्यों में अर्थपर्याय होता है। व्यजनपर्याय क्या है? द्रव्य के सतत प्रवाह का यह मात्र प्रारूपी अंश नहीं है। व्यजन पर्याय अस्तित्व की सुनिश्चित अवधि है। पुद्गल में प्रति समय घटित आण्विक संयोजन और विघटन के सिवाय किसी कालावधि में पौद्गलिक पदार्थ एक विशेष रूप उदाहरणार्थ पात्र का आकार ग्रहण कर लेता है। यह पात्र की पर्याय पुद्गल की व्यजन पर्याय है। इसी प्रकार जीवन में जीव की चेतना में निरंतर परिवर्तन जीव की अर्थपर्याय है। किन्तु जीवन का मनुष्य अथवा देव के विशिष्ट पर्याय में निर्धारक आयु तक अस्तित्व जीव की व्यजनपर्याय है। इस प्रकार जीव और पुद्गल में दोनों प्रकार की पर्यायें पाई जाती हैं जबकि शेष चार द्रव्यों में केवल अर्थपर्याय होती है। यथार्थ अपने छ. द्रव्यों के माध्यम से उनके संबंधित गुणों और पर्यायों सहित निःशेष रूप अभिव्यक्त होता है।

क्योंकि ये छ द्रव्य यथार्थ हैं अतः उनकी सत्ता अथवा अस्तित्व ही उनका सामान्य लक्षण है। इस दृष्टि से, सभी द्रव्यों को एक ही सवर्ग में रखा जा सकता है। यद्यपि सवर्ग की दृष्टि से सभी द्रव्य एक हैं तो भी सत्ता को, जो कि द्रव्यों का सामान्य लक्षण है, ऐसे एकात्मिक तत्त्व के रूप में निरपेक्ष रूप से स्वीकृत और अभिगृहीत नहीं किया जा सकता जिसके अन्य द्रव्य विभिन्न पर्याय हैं। ऐसी एकांत दृष्टि असंगत और भ्रांतिपूर्ण रूप में निन्दित होगी। सभी छ द्रव्य सत्ता के सामान्य लक्षण के होते हुए भी, मौलिक तथा एक दूसरे में अलघुकरणीय हैं।

इस प्रकरण को समाप्त करने से पूर्व एक और बिन्दु विचारणीय है। इस मूर्त लोक में कोई वस्तु किसी न किसी द्रव्य की कोई पर्याय है। इसे अर्थ भी कहा जा सकता है। अर्थ अथवा वस्तु

अनन्तगुणों का समाहारी समुच्चय है जैसे लोक अथवा सृष्टि अनन्त अर्थों से निर्मित व्यवस्था है। एक विस्तार है तो दूसरा सघनता किन्तु दोनों अनन्त सम्पूर्णताएं हैं। जैन दर्शन के अनुसार, द्रव्य, लोक आदि को पूर्णतः समझने के लिए एक अतहीन विचारदृष्टि की आवश्यकता है। जो किसी अर्थ अथवा एक वस्तु को समग्रतः नहीं जानेगा वह सम्पूर्ण लोक को नहीं जान पाएगा और जो सम्पूर्ण लोक को नहीं जानेगा वह एक वस्तु को समग्रतः और यथार्थतः नहीं जान पाएगा। जैन चितको का यह विशिष्ट रूझान हमें टेनीसन (Teneyson) की पक्तियाँ याद दिलाता है—

यदि मैं तुम्हारी जड़ को
जान सका,
मैं जान लूंगा सब—
क्या है ईश्वर
और क्या है
मनुष्य। (A flower in the crannied wall).

सामान्यतः द्रव्यों की चर्चा करने के पश्चात् आइये, अब हम जीव द्रव्य की विस्तृत विवेचना करें।

जैन जीव-विज्ञान

संभवतः विवेचित चितन प्रणाली में जीव विज्ञान की चर्चा करना ठीक नहीं है। जीव विज्ञान आधुनिक युग का शास्त्र है, अतः ईसा पूर्व शताब्दियों में जो कि प्लेटो और अरस्तु के समय की बात है, आधुनिक वैज्ञानिक अवधारणा की आशा करना बहुत उचित नहीं होगा। स्वाभाविक है कि जैविक संसार संबंधी मत विविध पौराणिक और स्वर्ग नर्क विषयक कल्पनाओं के साथ विलक्षण रूप में सम्मिश्रित हो गए हैं। सारी असंगत बातों को विलोपित करने के बाद भी हमें पर्याप्त सामग्री मिलती है जिससे जीवन और जीवों के संबंध में प्राचीन सिद्धान्तों की अन्तर्दृष्टि की पूर्ण जानकारी मिलती है।

एक महत्वपूर्ण अवधारणा, जो पाठकों को प्रारंभ में ही प्रभावित करेगी, वनस्पति जगत और जन्तु जगत की जैविक एकता को लेकर है। वनस्पति जगत भी स्पष्टतः जैविक है। वनस्पतियों की

प्रकृति का सूक्ष्म निरीक्षण किया गया एवं सावधानीपूर्वक वर्णन भी किया गया। सभी पादपो को स्पर्शेन्द्रिय सहित एक इन्द्रिय जीवों की कोटि में रखा गया। जन्तुओं और कीटों को भी इन्द्रियों के आधार पर वर्गीकृत किया गया है। केचुआ जैसे छोटे प्राणी से लेकर मनुष्य तक तिर्यच प्राणि जगत को चार प्रमुख वर्गों द्विइन्द्रिय, तीन इन्द्रिय, चार इन्द्रिय और पाँच इन्द्रियों में विभाजित किया गया है।

जीव के साथ सायुज्य प्राण जो कि जीवित प्राणियों का अनिवार्य लक्षण है, महत्वपूर्ण अवधारणा है। प्राणों के चार रूप हैं— बल, प्राण, इन्द्रिय प्राण, आयु प्राण, उच्छ्वास—निश्वास प्राण। प्रत्येक जीवधारी में स्वतः स्फूर्त सक्रियता की निश्चित क्षमता अन्तर्निहित होती है। इस क्रिया सामर्थ्य को बल प्राण कहते हैं। प्रत्येक जीवधारी में इन्द्रिय परिज्ञान पाया जाता है। जीव, इन्द्रियों के माध्यम से अपने परिवेश के बारे में जानकारी एवं अनुभव ग्रहण करते हैं। जीवों में इन्द्रियागो की सख्या जैविक विकास के अनुसार भिन्न—भिन्न होती है। आयु प्राण का आशय है जीवन की अवधि। प्रत्येक जीवधारी के जीवन की अवधि सीमित होती है। अतः सीमित अवधि तक जीवन को धारण किए रहने की क्षमता आयु प्राण है। कोई भी जीवधारी श्वसन अर्थात् उच्छ्वास निश्वास के बिना जीवित नहीं रह सकता। इस प्रकार ये चार प्रमुख प्राण सभी सजीवों के अनिवार्य अवयव हैं।

विभिन्न प्रकार के जन्म

एक और रोचक तथ्य है — जीवधारियों के जन्म की गणना की विभिन्न विधियाँ। शिशु का जन्म गर्भ या कोख से हो सकता है। ये गर्भज प्राणी हैं। कुछ जीवधारी अंडज होते हैं जो अंडे से उत्पन्न होते हैं। तीसरा प्रकार है सम्मूर्च्छन अथवा स्वतः प्रजनन। यह केवल सूक्ष्म जीवों में पाया जाता है। अंतिम प्रकार है देवों और नारकियों में पाया जाने वाला जन्म जिसे औपपादिक कहते हैं। यह अंतिम प्रकार का जन्म निश्चित ही वैज्ञानिक परिधि में नहीं आता। सम्मूर्च्छन विधि का प्रजनन विशेष महत्व का विषय है। (द्विविभाजन, बीजाणु जनन आदि अलैंगिक प्रजनन विधियाँ सम्मूर्च्छन प्रजनन के अंतर्गत समझी जाना चाहिए — अनुवादक)।

अतिसूक्ष्म जीव

यह ध्यान देने योग्य दूसरा तथ्य है कि जैनों ने काफी पहले सूक्ष्म जीवों के अस्तित्व को पहचाना। ये सूक्ष्म जीव एकेन्द्रिय होते हैं। भूमि, वायु, जल और अग्नि को भरने वाले असख्य सूक्ष्म जीव (उसी काया रूप में) उपस्थित हैं। अग्नि में सूक्ष्म जीवों की उपस्थिति की सभावना किंचित कल्पना दिखाई देती है। किन्तु अन्य तीन अवस्थाओं में सूक्ष्म जीवों की उपस्थिति आधुनिक विज्ञान द्वारा सिद्ध की जा चुकी है, यह बिना झिझक कहा जा सकता है।

इस तारतम्य में यह रेखांकित किया जाना आवश्यक है कि एच० जकोबी (H. Jacobic) का अनुमान है कि जैन धर्म बहुत प्राचीन है, ऐतिहासिक सच होने पर भी जीव निकाय सबधी अकारण सिद्ध की हुई कल्पना पर निर्भर करता है। तत्त्वार्थाधिगम के अनुवाद में वह व्याख्या करते हैं कि जल, वायु, भूमि और अग्नि में जीवों की उपस्थिति के सिद्धांत से प्रमाणित होता है कि जैन धर्म भारत में अन्धविश्वासी वस्तुपूजा का, जिसके अनुसार भूमि, वायु आदि में भी आत्मा होती है, प्रवर्तक है अथवा कभी था। यदि यह सच था तो सूक्ष्म एकेन्द्रिय जीव कहने से क्या आशय है? जीव और अजीव, चेतन और अचेतन में भेद करने का क्या अर्थ है?

उपर्युक्त विभिन्न जीवधारी आत्मा अथवा जीव और पुद्गल अथवा भौतिक पदार्थ के साहचर्य के परिणाम हैं। यदि तत्त्वमीमासा की इस पद्धति को समग्रतः देखा जाए तो ऐसा चित्र दिखाई देगा जिस में अनन्तानन्त जीव पुद्गल के जाल में घिरे हुए हैं। आत्माएँ आवरित हैं आत्मारहित परिवेश से। यह चित्र साख्य के ब्रह्माण्ड परिदृश्य के समरूप है। असख्य पुरुष जलमग्न हैं प्रकृति के समुद्र में और सब प्रवृत्त हैं अलग-अलग प्राकृतिक विकास क्रम के प्रवाह में। किन्तु पुरुषों के परिवेश की रचना एक समांग प्रकृति से न होकर पाच अजीव द्रव्यों से होती है जो आत्मा के चेतनापूर्ण नाटक की अभिव्यक्ति हेतु उपयुक्त रंगमंच तैयार करते हैं। इस नाट्य के प्रारंभिक पात्र हैं— जीव और पुद्गल। अन्य पात्र नाटक—विस्तार में सहायक हैं। सम्पूर्ण लोक का विकास क्रम आत्मा और पुद्गल की पारस्परिक प्रतिक्रिया (interaction) का परिणाम है। जैन चिंतन के

अनुसार जीव का पुद्गल के आवर्त्त में उलझाव ही ससार है। अचेतन पुद्गल के अतिसूक्ष्म कणों (परमाणु व स्कंधों) से लोकाकाश भरा हुआ है। पुद्गल का यह रूप कर्म प्रायोग्य पुद्गल कहलाता है। इस लोकाकाश में जीव भी है। अन्तस् की अशुद्धता के कारण जीव पुद्गल के सूक्ष्मकणों का कोकून (कवच) अथवा कर्म शरीर निर्मित करता है जो आत्मा की अन्तश्चेतना के प्रकाश को विकीर्ण होने से विमंदित करता या रोकता है। एक बार पुद्गल के कण एकत्र होना प्रारम्भ हो जाएँ तो क्रमशः पुद्गल कणों की सघनता बढ़ती जाती है और अन्ततः मनोभौतिक नियमानुसार जैविक शरीर की रचना अपरिहार्य हो जाती है। यहाँ एक महत्वपूर्ण बिंदु विचारणीय है। **हर्मन० जी० जैकोबी** जैसे महान् प्राच्यविद्या अध्येता ने सदिग्ध और भ्रामक व्याख्या की है कि कर्म सर्वथा पौद्गलिक है तथा जैन मत के अनुसार चूकि जीव और कर्म का संयोग होता है अतः आत्मा भी एक प्रकार का सूक्ष्म पुद्गल है जो जीव और कर्म के संयोजन को संभव बनाता है। यह व्याख्या सर्वथा भ्रामक और सत्य से परे है। आत्मा और पुद्गल (देह) के बीच न तो संयोजन है और न प्रत्यक्ष कारणात्मक संबंध। जैनो ने द्रव्य कर्म से पृथक् भाव कर्म की चर्चा की है। भाव कर्म एक मनोवैज्ञानिक प्रत्यय है जो जीव से सीधा संबंधित है जबकि द्रव्य कर्म का संबंध शरीर निर्माण से है। निस्संदेह, दोनों एक दूसरे से सायुज्य हैं पर वे विशिष्ट और पृथक्-पृथक् हैं। जीव चेतन है जबकि शरीर अचेतन है।

ससार का यह सायुक्त स्वरूप अनादि है। यद्यपि आत्मा हृदय के सहजात विकारों में लिप्त होने से अनादिकाल से इस अशुद्ध पर्यावरण के ससार में भटक रही है। किन्तु इस त्रासद अवस्था से मुक्ति संभव है। अन्तस् की निर्मलता से प्राप्त आत्मिक स्वतंत्रता और पूर्णता ही ससार चक्र का अंत है जिसमें पौद्गलिक बंधन से जीव को छुटकारा मिल जाता है। अस्तु, ससार में आत्मा के बार-बार जन्म लेने की अनादि अनन्त परम्परा है पर इस का अंत है— मोक्ष।

जैन मनोविज्ञान

जैन चित्तन प्रणाली की केन्द्रिय अवधारणा है— जीव। जीव की प्रकृति जीव और चेतन का सहअस्तित्व है। जहाँ जीवन है वहाँ

चेतना है। निम्नतम स्तर के प्राणियों में भी चेतना या सवेदनशीलता पाई जाती है। पर इससे यह न समझना चाहिए कि प्रत्येक प्राणी में समान विकसित और स्पष्ट चेतना होती है। निम्न स्तर के प्राणियों में चेतना अस्पष्ट और अव्यक्त होती है जबकि मनुष्य की चेतना सामान्यतः सुविकसित होती है और उच्च आत्मिक विकास को उपलब्ध कुछ विशिष्ट जनों की चेतना परासामान्य होती है।

चेतना लक्षण से युक्त जीव पुद्गल से सर्वथा पृथक् है। जीव अमूर्त है और उसे इन्द्रिय बोध के माध्यम से अनुभव नहीं किया जा सकता है पुद्गल के सामान्य गुण जैसे रग, स्वाद, आदि चेतना में नहीं होते।

इस तरह जैन मनोविज्ञान चेतनागुण सम्पन्न जीव की तत्त्वमीमांसीय धारणा पर आधारित है। यह आत्मा रहित मनोविज्ञान नहीं है। चेतना की दो स्वाभाविक अभिव्यक्तियाँ हैं। — दर्शन और ज्ञान। चेतना के ये दोनों अभिव्यक्ति रूप मुख्यतः परिज्ञानात्मक अथवा विचारतत्त्व हैं। सवेग और इच्छा चेतना के ही भाग हैं। प्रभावी और क्रियात्मक तत्वों को भी जैन चित्त में स्वीकार किया गया है। ससारी जीव (सामान्य अर्थ में सभी सजीव) के सामान्य लक्षण हैं — राग (मोह) और सवेग अवस्थाएँ। आचरण अथवा व्यवहार भी जीव की स्वाभाविक प्रवृत्ति हैं। चरित्र भी ससारी जीवों के साथ जुड़ा है। अतः आधुनिक मनोविज्ञान की दृष्टि से चेतना के कार्य व्यवहार त्रिपक्षीय हैं और जैन चित्त में भी इन्हीं माना गया है।

चेतना का यह त्रिपक्षीय विभाजन अन्य रूप में भी व्यक्त किया जाता है। जीव के लक्षणों की व्याख्या के तारतम्य में स्पष्ट किया गया है कि चेतना मात्र ज्ञान और दर्शन के माध्यम से ही प्रस्तुत नहीं होती प्रत्युत कर्म चेतना एव कर्मफल के रूप में भी प्रकट होती है। चेतना के इस त्रिपक्षीय सिद्धांत की पुष्टि अरिहत अवस्था को प्राप्त व्यक्तियों के माध्यम से भी की जा सकती है। अरिहत (परम अवस्था को उपलब्ध) के लक्षण हैं — अनंत ज्ञान, अनन्त दर्शन, अनन्त वीर्य और अनंतसुख। कुछ और लक्षण भी हैं जिनका उल्लेख यहाँ प्रासंगिक नहीं है। प्रथम दो अनन्तज्ञान और अनन्त दर्शन स्पष्टतः परिज्ञानात्मक हैं, अनंतवीर्य क्रियात्मक लक्षण है तथा अनन्त सुख प्रेम

अनुभूति मूलक लक्षण है। इस प्रकार जैन मतानुसार जीवन में चेतना के तीन पक्ष हैं।

आत्मा और शरीर

प्रत्येक जीवधारी दो पृथक सत्ताओं जीव और पुद्गल—द्रव्यों अथवा आत्मा और शरीर के संयोग से बनता है। स्वाभाविक है कि इन दोनों के बीच का संबंध एक महत्वपूर्ण प्रश्न है। आत्मा चेतन, अमूर्त और अरूप है जबकि शरीर के गुण सर्वथा विपरीत हैं। एक दूसरे का प्रतिलोम है। कार्तीयवाद के अनुसार यहाँ पर भी द्वैतवाद की प्रभावशाली अभिव्यक्ति है।

पुद्गल शरीर शब्द के दो भिन्न रूप हैं। एक स्थूल पुद्गल शरीर जिसे हम अपनी इन्द्रियों से ग्रहण करते हैं। यह भोजन के रूप में लिये गये पुद्गल से निर्मित और पोषित है। यह शरीर प्रतिक्षण परिवर्तनशील है और निश्चित अवधि के बाद आत्मा द्वारा छोड़ दिया जाएगा। इस स्थूल शरीर के अतिरिक्त प्रत्येक जीवधारी के साथ एक सूक्ष्म शरीर "कार्माण शरीर" भी है। यह सूक्ष्म शरीर कर्म पुद्गल के सूक्ष्म अणुओं से बना है। यह भी परिवर्तनशील है किन्तु ससारी जीव का अनिवार्य और असक्राम्य भाग है। मात्र सिद्ध अवस्था में ही यह विच्छिन्न होता है। कर्मशरीर की अवस्था और जीव की अवस्था के परस्पर संबंध की विवेचना करते हुए जैन मत में उपादानकर्ता और निमित्तकर्ता के महत्वपूर्ण भेद को स्पष्ट किया गया है। मानसिक दशाएँ मन के रूपान्तर हैं जबकि शारीरिक दशाएँ पुद्गल के रूपान्तर हैं। मनोदशा का उपादानकर्ता मन है तथा शारीरिक परिवर्तनों का उपादानकर्ता पुद्गल है। तथापि शारीरिक दशाएँ तथा मनोदशाएँ दोनों पारस्परिक बहिरंग उपाधियाँ हैं। नैमित्तिक क्रियाशीलता जिसकी यहाँ अपेक्षा है, किंचित् अस्पष्ट है। एक मनोदशा का कारण सन्निकट पूर्ववर्ती मनोदशा है। इसी प्रकार एक शारीरिक दशा का कारण उसकी सन्निकट पूर्ववर्ती शरीर दशा है। अतः मनोदशाओं की क्रमिकता शरीर दशाओं की क्रमिकता से एक प्रकार से स्वतन्त्र है। किन्तु मानसिक परिवर्तन को बहिरंग रूप में शारीरिक परिवर्तन द्वारा निर्धारित किया जा सकता है और शारीरिक परिवर्तन को मानसिक परिवर्तन द्वारा। मानसिक और

शारीरिक पौद्गलिक का सम्बन्ध पूर्णतः बहिरंग है। जैन मत की अपनी विशिष्ट शब्दावली में एक दूसरे का निमित्तकर्ता है। अतः जहाँ तक हम समझते हैं मनोदशा में परिवर्तन के दो कारण हैं, एक उपादानकर्ता जो कि पूर्ववर्ती मनोदशा है तथा दूसरा निमित्तकर्ता जो कि पूर्ववर्ती शारीरिक दशा है। दोनों पूर्ववर्ती दशाओं के परिणाम स्वरूप मानसिक परिवर्तन होता है। इसी प्रकार शारीरिक परिवर्तन के पीछे भी दो कारण हैं एक उपादानकर्ता जो कि शरीर की ही सन्निकट पूर्ववर्ती दशा है तथा दूसरा निमित्तकर्ता जो कि सन्निकट पूर्ववर्ती मनोदशा है।

जैन चिंतन मन और पुद्गल शरीर के मध्य कारणात्मक अन्तर्सम्बन्ध (inter relation) पर जोर देता है। यद्यपि यह अन्तर्सम्बन्ध बहिरंग उपाधि है, इस अन्तर्सम्बन्ध को स्वीकारने का कारण है नैतिक उत्तरदायित्व की सत्यता को स्वीकारना। यदि मन और पुद्गल शरीर के बीच कोई कारणात्मक अन्तर्सम्बन्ध न हो तो कोई व्यक्ति अपने आचरण के प्रति नैतिक दृष्टि से उत्तरदायी क्यों रहेगा? यदि नैतिक उत्तरदायित्व यथार्थ है, यदि आचरण का नैतिक मूल्यांकन विशुद्ध है तब व्यक्ति का आचरण ही उसके अन्तरंग व्यक्तित्व की आत्मीय अभिव्यक्ति होगी। यद्यपि जीव और कार्माण शरीर के सम्बन्धों की प्रस्तुत विवेचना की जा रही है, तथापि यह विवेचन और उसका निष्कर्ष हमारे मूल प्रश्न आत्मा और शरीर के संबन्ध से भली-भांति सम्बद्ध है। सम्पूर्ण विवेचना एक व्यापक प्रश्न के सदृश में दृष्टिकोण प्रस्तुत करती है। आत्मा और शरीर में उपादाननिमित्त नैमित्तिक (कारणात्मक) अन्तर्सम्बन्ध का विधान पाया जाता है और किसी एक में होने वाला परिवर्तन दो सन्निकट पूर्ववर्ती पौद्गलिक शारीरिक और मानसिक को आवेष्टित करता है। यदि कारणात्मक अन्तर्सम्बन्ध को मान्यता न दी जाए तो निश्चित है कि नीतिशास्त्रीय मूल्य अव्याख्यायित एवं अबोधगम्य हो जाएंगे।

संवेदन और इंद्रियांग

इंद्रियांगों की संख्या साधारण रूप से 5 मानी गई है। कभी-कभी मानस या मन (mind) को भी इंद्रिय कहा जाता है। इंद्रियों सामान्यतः दो प्रकार की हैं - द्रव्य इंद्रिय अर्थात् शारीरिक इंद्रियांग

तथा भाव इन्द्रिय अर्थात् मानसिक (चेतना) अनुभाग। द्रव्य इन्द्रिय एव संवेदित पौद्गलिक वस्तु के सम्पर्क से संवेदनशीलता फलित होती है। निश्चित ही माना जा सकता है कि हमारी संवेदना केवल पुद्गल का ही बोध करती है। यह सम्पर्क प्रत्यक्ष भी होता है और अप्रत्यक्ष भी। दृश्य के प्रसंग में सम्पर्क अप्रत्यक्ष होता है क्योंकि देखी गई वस्तु आंख के सम्पर्क में नहीं आती। आकाश के पिड हमें प्रकाश अथवा ज्योति के कारण दिखाई देते हैं। ज्योतिमान होने के कारण ही वे दृष्टिगोचर होते हैं। आंखों पर प्रकाश की सटीक प्रक्रिया की इसके आगे कोई व्याख्या नहीं की गई। अन्य इंद्रियों के साथ वस्तु का सम्पर्क प्रत्यक्ष होता है। प्रत्यक्ष सम्पर्क स्थूल या सूक्ष्म हो सकता है। स्पर्श अथवा स्वाद में स्थूल वस्तु से इन्द्रियाग का सीधा सम्पर्क होता है। किन्तु गंध की अनुभूति में हमारा सम्पर्क गंधयुक्त वस्तु के सूक्ष्म कणों से होता है। ध्वनि का बोध भी सूक्ष्म-सूक्ष्म तरंगों के सम्पर्क से होता है। पर ध्वनि में हमारी श्रवणेन्द्रिय का सम्पर्क जिससे होता है वह एक प्रकार का गमन (तरंग) है। अन्य भारतीयचिंतन पद्धतियों में ध्वनि को आकाश का सहचर माना गया है पर इससे भिन्न जैन चिंतन में एक पुद्गल से दूसरे पुद्गल के टकराव को ध्वनि उत्पत्ति का कारण बतलाया गया है। एक स्कंध के दूसरे स्कंध से टक्कर होने पर ध्वनि उत्पन्न होती है। इस टक्कर से उत्पन्न आन्दोलन ही ध्वनि है। इस ध्वनि सिद्धान्त के कारण ही जैन चिंतन में परमाणु को स्वयं ध्वनि रहित कहा गया है। इन सभी पक्षों में पर्यावरणीय उत्तेजना प्रत्यक्षतः या अप्रत्यक्षतः पौद्गलिक वास्तविकता है। इन्द्रिय बोध दो पौद्गलिक वस्तुओं—द्रव्येन्द्रिय और बोधित वस्तु की उत्तेजना के सम्पर्क का फल है।

संवेदनाओं का विश्लेषण

विभिन्न इन्द्रियागों के द्वारा ग्रहीत विभिन्न संवेदनाओं का विश्लेषण एक रोचक बिन्दु है। आंखों के माध्यम से हमें पांच वर्णों का बोध होता है। दृश्य संवेदना में पांच वर्ण होते हैं। यहां ध्यान देने की बात है कि हम श्वेत को भी वर्णों में शामिल कर लेते हैं। इस दृष्टि से वर्ण प्रत्यय का प्रयोग उसके प्रचलित अर्थ में किया जाता है, वैज्ञानिक अर्थ में नहीं। इसी प्रकार स्वाद के पांच भेद हैं — तीक्ष्ण,

(तिक्त) कटु, मिष्ट, अम्लीय और लवणीय। इन पाचो को जिह्वा से अनुभव किया जाता है जोकि रसनेन्द्रिय है। त्वचा स्पर्शेन्द्रिय है जिसके माध्यम से अग्रलिखित आठ प्रकार के त्वचीय सवेदन ग्रहीत होते हैं - हल्का अथवा भारी, कोमल अथवा कठोर, खुरदुरा अथवा चिकना, तथा गर्म अथवा ठंडा, जो विपरीत सवेदनो के चार युग्म है। इन त्वचीय सवेदनो मे तापक्रम, सम्पर्क, दबाव और पेशीय अथवा गमन बोधक सवेदन भी सम्मिलित है। गंध का सवेदन मात्र दो प्रकार का है सुगंध और दुर्गन्ध। ध्वनिया, प्राकृतिक - कृत्रिम, सोददेश्य-निरुददेश्य, स्पष्ट-अस्पष्ट लयात्मक-(musical)-अलयात्मक इत्यादि।

इंद्रिय बोध

इंद्रियाग के माध्यम से हम जो प्रत्यक्ष ग्रहण करते हैं वह मात्र विशेष सवेदन नहीं होता वरन् वस्तु बोध भी होता है। इंद्रिय बोध को दर्शन के रूप में जाना जाता है। दर्शन पौद्गलिक वस्तु का बोध है। दर्शन चाक्षुष भी हो सकता है और अचाक्षुष भी। चक्षु दर्शन का अर्थ है किसी वस्तु का बोध दृश्य सवेदन के माध्यम से होना। अचक्षु दर्शन का अर्थ हुआ अन्य किसी इंद्रिय के द्वारा बोध गृहीत होना। दर्शन में मन निष्क्रिय ग्राहकता नहीं दर्शाता बल्कि ग्रहीत उद्दीपन के प्रति सक्रिय अर्थ निर्णायकता भी प्रदर्शित करता है। अर्थात् दर्शन आधार सामग्री और मानसिक संरचना के अंतराल में फैला जटिल बुनाव है। यह मति अर्थात् साहचर्य से प्राप्त ज्ञान के विकास में समाहित है। अवग्रह, ईहा, अवाय, इंद्रियबोध के विभिन्न चरण हैं। अवग्रह स्थूल रूप में आधार सामग्री है। पर आधार सामग्री का कोई अर्थ नहीं है। वह वर्ण का अज्ञात अंश है (दृश्य सवेदन के विषय में) इस दृश्य अंश के सामने आने पर मन जिज्ञासा या प्रश्नाकुलता दर्शाता है, यह प्रवृत्ति ईहा है। इसी के माध्यम से हम वस्तु का अर्थ निर्णय करते हैं। यह अर्थनिर्णायकता ही अवाय है। दृश्य सवेदन के मामले में तीनों चरणों को स्पष्टतः नहीं पहचाना जा सकता किन्तु श्रव्य सवेदन में इन्हे पृथक्-पृथक् स्पष्टतः समझा जा सकता है। दर्शन में तीनों चरण समाहित होते हैं और तभी हमें वस्तु का ज्ञान होता है।

ये तीन चरण दर्शन अथवा धारणा से मिलकर मतिज्ञान के विभिन्न रूपों का सघटन करते हैं। किन्तु धारणा स्मृति से सम्बन्धित है और उसे इन्द्रिय बोध के अतर्गत लाने की आवश्यकता नहीं है। इस तारतम्य में एक महत्त्वपूर्ण बिन्दु पर हम ध्यान देंगे। दर्शन प्रत्यय इन्द्रिय बोध तक सीमित नहीं है। वह एक सामान्य प्रत्यय है जिसमें इन्द्रिय बोध के साथ अन्य प्रकारों का असाधारण बोध भी समाहित है। जैन विचारकों ने दो प्रकार के असाधारण बोध की चर्चा की है, अवधि दर्शन और केवल दर्शन। अवधि से तात्पर्य एक विशिष्ट प्रकार की अतीन्द्रिय दृष्टि शक्ति (clairvoyant capacity) से है। जिससे व्यक्ति भूत और भविष्य काल में अवस्थित तथा दूरस्थ स्थानों पर घटित घटनाओं और वस्तुओं के विषय में जान लेता है। घटनाएँ और वस्तुएँ जो सामान्य रूप से इन्द्रिय गोचर नहीं होती, अवधि दर्शन से प्रत्यक्ष हो जाती हैं। अवधि दर्शन में सुदूर स्थित कालातीत वस्तुएँ ऐसे दिखती हैं जैसे वे हाथ पर रखी हों। कहा गया है कि अवधि दर्शन का सबध रूपी द्रव्यो के बोध तक सीमित है। केवल दर्शन परम अवस्था का बोध है। वह सम्पूर्ण चेतना से होता है। कर्म बंधनों से पूर्ण छुटकारा मिलने पर ही केवल दर्शन उपलब्ध होता है। यह पूर्णबोध की अवस्था है जिसमें सम्पूर्ण सत्ता प्रत्यक्ष हो जाती है। साराश में यह परमात्मा के सर्वगुणों को उपलब्ध हो जाने की स्थिति है। इस प्रकार हमने यहाँ यह प्रमाणित किया है कि जैन मनोविज्ञान में सामान्य इन्द्रिय बोध (चाक्षुष एव अचाक्षुष) तथा असाधारण इन्द्रियातीत बोध क्या है?

ज्ञान

सज्ञान विषयक जैन विवरण कम रोचक नहीं है। सज्ञान में प्रयुक्त विभिन्न माध्यमों के अनुसार ज्ञान भी विभिन्न प्रकार का है। (1) मतिज्ञान वह ज्ञान जो इन्द्रिय बोध के प्राकृत माध्यम से तथा उसीपर निर्भर स्मृति से उपलब्ध होता है। यह सभी व्यक्तियों की सामान्य वंशानुगत उपलब्धि है। (2) श्रुतज्ञान—ग्रंथों के पठन पाठन अथवा श्रवण से प्राप्त ज्ञान है। यह ज्ञान का लिखित रूप है। अतः अध्ययनशील लोगों को ही श्रुत ज्ञान होता है। इन दो ज्ञान—माध्यमों के अतिरिक्त ज्ञान के तीन अतीन्द्रिय माध्यम हैं ये तीन हैं —

अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान मे आत्मिक विकास की उच्च स्थिति को प्राप्त व्यक्ति को दूरबोधी अनुभव (telepathy) होता है। इस साधन से वह अन्य व्यक्तियों के मनो को जान लेता है। केवल ज्ञान का अर्थ परम ज्ञान अथवा परमात्मा (पुरुषोत्तम) का सम्पूर्णज्ञान है। इसे तत्त्वमीमासात्मक आदर्श मानकर, हम अब अन्य चार संज्ञानो की विवेचना करते है जो मनोवैज्ञानिक पक्ष से सम्बद्ध है।

मनोभाव

जैन तत्त्वमीमासा मे मनोभावात्मक चेतना का विशेष स्थान है। सासारिक पदार्थो के प्रति रागात्मकता विरति (Stoic freedom) से ही समग्र धार्मिक अनुशासन सुनिश्चित होता है। सुख और दुख की अनुभूति सासारिक जीवो का विशिष्ट लक्षण है। जीव सम्बन्धी एक श्लोक मे कहा गया है कि जीव सुख देने वाली अनुकूल क्रियाओ मे निरत रहता है तथा दुख देने वाली प्रतिकूल क्रियाओ से सदैव विरत होना चाहता है। यह विचार आत्मरक्षा की प्रवृत्ति विषयक जीव वैज्ञानिक विचार से मेल रखता है। इस गुण से युक्त जीव स्वाभाविक रूप से सुखद वस्तुओ की इच्छा करता है और दुखद वस्तुओ से दूर होना चाहता है।

चूकि मनोवैज्ञानिक विश्लेषण तत्त्वमीमासा से गौण है, मनोवैज्ञानिक महत्व के अनेक तथ्य दार्शनिक चिंतन की पृष्ठ भूमि मे छोड दिए गए हैं। फिर भी जैन चिंतकों द्वारा प्रस्तुत प्रभावपूर्ण मनोवैज्ञानिक विश्लेषण मे कोई त्रुटि नही है। सुख और दुख की अनुभूति हमारी कर्मफल चेतना है। सुख और दुख सदैव कर्म के सदर्थ मे ही दिखाई देते है।

भाव (affective consciousness) के तीन रूप हैं - शुभ भाव, अशुभ भाव और शुद्ध भाव। शुद्ध भाव का अर्थ है स्वयं मे लीन होना। यह शुद्ध आत्मा की आत्मिक अनुभूति का माध्यम है। अन्य दो रूप, शुभ भाव और अशुभ भाव हमारे विचार-बिन्दु से सबधित है। ये मनोविज्ञान के विद्यार्थियों द्वारा मान्य सहज अनुभूतियों के अनुरूप है। ये अनुभूतिया हमारे परिवेश मे उपस्थित पदार्थो से सबधित हैं। इनके प्रति जीव मे आकर्षण या विकर्षण पाया जाता है। इस प्रकार

एक ओर अनुभूतिया कर्मफल की अभिव्यक्ति है तो दूसरी ओर वे ससार के पदार्थों (पर्यावरण) से निर्धारित होती है।

कर्मबध की दशाओं के तारतम्य में मनोवेगों का रोचक वर्गीकरण किया गया है। मनोवेगों के दो मुख्य प्रकार हैं - सकषाय जिसमें आत्मा की शुद्धता को मलिन करने की प्रवृत्ति है तथा अकषाय जो ऐसी प्रवृत्ति से रहित है। सकषाय के रूप हैं - क्रोध, मान, माया और लोभ। अकषाय मनोवेग हैं- हास्य, रति, अरति, शोक, भय, जुगुप्सा, स्त्रीवेद (स्त्री की कामानुभूति), पुरुषवेद (पुरुष की कामानुभूति) एव नपुसक वेद (नपुसकों की विकृत कामानुभूति) कुछ और सहजात वृत्तियों, जैसे आहार, भय, मैथुन और परिग्रह, को संज्ञा कहा गया है। इन सहजात कामनाओं से सम्बद्ध अनुभूतियाँ जीव की चेतना को रजित किए रहती हैं। इन्द्रिय अवयवों के वर्गीकरण में इन्द्रियानुभूति का रूप समाहित है, गंध और स्वाद में अनुभूति का पक्ष प्रबल है जबकि श्रवण और दर्शन में अनुभूति परोक्ष रूप से सहयोजित है। सुख और दुःख की अनुभूतियाँ शुद्धतः तत्त्वमीमांसात्मक हैं अतएव उनमें वैज्ञानिक रुचि कम एवं धार्मिक रुचि अधिक है।

क्रियात्मकता अथवा कर्म चेतना

आत्मा केवल ज्ञाता और भोक्ता नहीं है प्रत्युत कर्ता भी है। यह सूत्र जैन चित्तन का केन्द्रीय भाव है। आत्मा अपनी क्रिया से अपनी नियति को बना या बिगाड़ सकता है। कर्म का सिद्धांत आत्मा की कारणात्मक शक्ति से गहराई से जुड़ा है। इस तत्त्वमीमांसात्मक अनुमान के फलस्वरूप हमें जैन विचार प्रणाली में मनोवैज्ञानिक महत्त्व के अनेक तथ्य प्राप्त होते हैं। निम्नतम स्तर के जीव में भी सुखद क्रियाओं को जारी रखने और दुःखद क्रियाओं से विरत होने की प्रवृत्ति पाई जाती है। जीव की यह मूल प्रवृत्ति ही उसकी कर्म चेतना है। जो उसे उसका अत या लक्ष्य चुनने की स्वतंत्रता प्रदान करती है और यह सकल्पयुक्त क्रियाशीलता का लक्षण है। मनुष्य की कर्मप्रवृत्ति राग और द्वेष से स्वाभाविक रूप से आबद्ध है।

कर्म चेतना त्रस जीवों में पाई जाती है। एकेन्द्रिय स्थावर जीव (पादप जगत) कर्म चेतना से रहित होते हैं। उनमें मात्र कर्मफल चेतना होती है जबकि अन्य जीवों में उक्त दोनों के साथ-साथ ज्ञान

चेतना भी होती है। जैन चितन धारा के अन्तर्गत नीतिशास्त्र मे सकल्पयुक्त कर्मचेतना की महत्वपूर्ण भूमिका है। इच्छा के मनोविज्ञान का सबध एक अन्य महत्वपूर्ण मनोवैज्ञानिक सिद्धात से है। मोहनीय कर्म के जो कि समस्त पापो का मूल है, दो पक्ष है— सज्ञानात्मक और क्रियात्मक। दर्शन मोहनीय हमारे बोध और विश्वास मे हस्तक्षेप करता है। चरित्र मोहनीय इच्छाओ की विकृति है, वह जीव को पाप की ओर ढकेलता है। जब हम जैन चितन के नीतिशास्त्रीय पक्ष की चर्चा करते है तो हमे कर्म और आत्मा के सबध पर ध्यान देना चाहिए।

जैन न्याय

इस सदर्म मे हम तीन बिन्दुओ को स्पर्श करेगे— 1. प्रमाण 2 नय और 3. सप्तभगी। प्रमाण और नय का सबध अधिगम बोध या समझ से है। प्रमाण से यथार्थ ज्ञान का बोध होता है जबकि नय विवेचित पदार्थ के विभिन्न पक्षो को स्पष्ट करता है। पूर्ण ज्ञान के ये दो साधन है। सप्तभगी जन चितन की विशिष्ट पद्धति है जिसका आशय प्रकथन शैली से है।

प्रमाण के दो भेद है प्रत्यक्ष प्रमाण और* परोक्ष प्रमाण। साधारणत प्रत्यक्ष से आशय इन्द्रिय बोध लिया जाता है। यह आशय जैन चितन मे गौण अर्थ रखता है। इसे व्यावहारिक प्रत्यक्ष कहा गया है। यथार्थ प्रत्यक्ष तो वह पारमार्थिक प्रत्यक्ष है जिसे आत्मा तत्क्षण सीधे अनुभव करती है। इस दृष्टि से इन्द्रिय बोध परोक्ष एव माध्यमगत होता है क्योकि आत्मा को इन्द्रियगम्य वस्तुओ का ज्ञान ज्ञानेन्द्रियो के माध्यम से होता है।

प्रमाण सामान्य रूप से पाच है — मति, श्रुति, अवधि, मन पर्यय और केवल। सज्ञान के तारतम्य मे इनकी व्याख्या की जा चुकी है। इनमे से मति और श्रुति परोक्ष प्रमाण है। अन्य तीन प्रत्यक्ष प्रमाण है। प्रमाणो के विषय मे एक रोचक तथ्य है — यथार्थ की प्रमाणिकता को सामान्य और अधिसामान्य पक्षो से स्पष्टत जाना जाता है। सामान्य अनुभूति मतिज्ञान है जबकि अधिसामान्य अनुभूति मे अवधि ज्ञान, मनःपर्यायज्ञान और केवलज्ञान का समावेश होता है। ये

श्री हेता मतिज्ञान के लिए 21/17 को प्रमाण (संज्ञा) ने 51

चारो ज्ञान मिलकर ही आत्मा का प्रत्यक्ष ज्ञान है, यद्यपि हमारा अनुभव—लोक दूसरो के शब्द प्रमाणो से भी अनुगुजित होता है। अतः दूसरो के शब्द प्रमाण जो हमे साहित्य के माध्यम से उपलब्ध होते है— प्रमाण माने गए हैं। यही श्रुतज्ञान है। श्रुतज्ञान को सर्वोच्च स्थान नहीं दिया गया जैसा कि हिन्दू चिंतन पद्धति मे दिया जाता है। वेदो को ब्राह्मण प्रणालियों में अतिम प्रमाण माना जाता है। ज्ञान के अन्य सभी सिद्धात वैदिक श्रुत के अधीनस्थ है और वेदो को विवाद मुक्त होकर अवश्य ही स्वीकार करना होता है। जबकि जैन श्रुतज्ञान को मात्र एक प्रमाण मानते है तथा वह भी गौण प्रमाण। प्रत्यक्ष एव तत्क्षण आत्मसाक्षात्कार ही सत्य की अतिम प्रामाणिकता है। सभी प्रमाण मानवीय है और उन्हे सार्वकालिक सत्य नहीं माना जा सकता। जैन चिंतन का यह मानवीय तत्त्व विशेष रोचकता लिए हुए है। विपरीत मनोवैज्ञानिक परिस्थितियो मे इन पाचो प्रमाणो से तीन प्रमाण भ्रष्ट होने की सभावना से मुक्त नहीं है। तब भ्रष्ट प्रमाणों को प्रमाणाभास कहा जाएगा। मति ज्ञान कुमतिज्ञान हो सकता है। कुमति ज्ञान का स्पष्टआशय भ्रामक और मायावी बोध से है जो त्रुटिपूर्ण अनुमानो से युक्त है। इसी प्रकार श्रुति कुश्रुति हो सकती है। कुश्रुति से व्यक्ति की बुद्धि काल्पनिक दर्शन और अविश्वसनीय साहित्य से दूषित हो जाएगी। मिथ्या और कुमार्ग प्रेरक अतीन्द्रिय बोध अवधि ज्ञान का कलुषित रूप है। जिसे पारिभाषिक रूप से विभंग ज्ञान कहा गया है। अतः सम्यक् प्रमाणो से कुमति, कुश्रुति और विभंग को सर्वथा पृथक् रखना चाहिए। अन्य दो प्रमाणो की इस प्रकार विकृति सम्भव नहीं है। मन पर्यय ज्ञान असाधारण उपलब्धि है जो महान आत्मिक विकास का फल है और केवल ज्ञान सम्पूर्ण मुक्ति से प्राप्त सिद्धि है। अतः इन दो प्रसंगो मे बाह्य व्यवधान की कुछ भी सभावना नहीं है। इन्ही दो प्रमाणो के साथ पूर्ववर्णित तीन प्रमाणो के सम्यक् रूपो के सम्मिलन से प्रमाणो का समग्र स्वरूप बनता है।

प्रमाणो के विषय मे उपरोक्त सक्षिप्त गणितीय विवेचन से स्पष्ट है कि जैनो का प्रमाण सिद्धात हिन्दुओ की प्रणालियो से किंचित भिन्नता रखता है। विभिन्न हिन्दू चिंतन धाराओ मे व्यक्त प्रमाण—प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, सभा आदि जैन प्रणाली के मतिज्ञान

एवं श्रुतज्ञान मे समाहित हैं। यहां तक कि इन दोनो मे सच्चे प्रमाणो का सर्वाधिक महत्वपूर्ण निकष वस्तुगत समर्थन ही दिखाई देता है। ज्ञान के इन दो साधारण स्रोतो के साथ जैनों ने अन्य तीन असाधारण स्रोतो को भी मान्यता प्रदान की है। अत वे मात्र बुद्धि को ही नही बल्कि उच्चतर अन्तर्बोध या प्रज्ञा को भी महत्वपूर्ण मानते है जैसा कि पश्चिम मे बर्गसन ने जोर दिया है। बर्गसन निरसदेह सही है क्योकि वह बुद्धि पर प्रज्ञा को वरीयता देता है। बुद्धि तत्वो को समझने की विश्लेषणात्मक प्रक्रिया है। अत वह विश्लेषण प्रक्रिया का कृत्रिम रूप है। एक कलाकार अथवा कवि की दृष्टि के मापन मे बुद्धि असमर्थ है। सुकरात का डीमन (Daemon) अथवा सेंटपाल (St Paul) का क्राइस्ट (Christ) बौद्धिक विश्लेषण से परे है। पौराणिक पात्र प्रोटियस (Proteus) की यथार्थता बुद्धि की पकड से बाहर है किन्तु वह असाधारण अन्त चेतना (प्रज्ञा) के लिए बिल्कुल स्पष्ट है। मनुष्य मे असाधारण अतीन्द्रिय बोध की क्षमता का सकेत आधुनिक मनोविश्लेषणात्मक अनुसधानो द्वारा किए गए रहस्योद्घाटन मे भी मिलता है। एक साधारण व्यक्तित्व उस सम्पूर्ण व्यक्तित्व का अश है जो बहुधा अवचेतन प्रकृति का होता है। यही अवचेतन आत्मिक सिद्धातो और प्रज्ञान (wisdom) का भण्डार होता है। जो अपने भीतर छिपी शक्तियो को जगाना सीख लेता है, वह कला या नैतिकता के क्षेत्र मे प्रतिभावान् बन जाता है, उसे ही लोक के रहस्यो का ताला (sesame) खोलने का जादुई मंत्र मिलता है। अतएव ज्ञान के दर्शन को अनिवार्यत. ऐसे अतीन्द्रिय बोध से विज्ञप्त होना चाहिए।

किन्तु प्रज्ञा को महत्व देने का अर्थ बुद्धि की सर्वथा उपेक्षा करना नही है। बर्गसन के अनुसार बुद्धि ने जो अन्वेषित किया है वह अविश्वसनीय है। बुद्धि का ऐसा तुच्छ तिरस्कार आधुनिक विज्ञान के प्रति अनुचित महाभियोग है और प्रज्ञा का इस सीमा तक महिमागान दार्शनिक वस्तु पूजा से अधिक कुछ नही है। एक अधिक तर्कपूर्ण और सगत दृष्टिकोण है बुद्धि और प्रज्ञा दोनो को यथार्थ की प्रकृति को समझने के सम्यक् साधन के रूप मे स्वीकार करना, जहाँ तक वस्तुगत प्रमाणो से उनकी पुष्टि होती है। बुद्धिवाद जो अतीन्द्रिय बोध को आत्मसात् नही करता तथा वह रहस्यवाद जो

तर्कबुद्धि की दीप्ति के सामने नहीं ठहरता, दोनों ही मानव व्यक्तित्व की, जिसकी शक्तियाँ अनंत और जिसकी गहराईया अथाह हैं, सम्पूर्ण प्रकृति का आशिक रूप में ही प्रतिनिधित्व करते हैं। प्रमाण विषयक जैन सिद्धान्त में दोनों को उनकी नींव से शिखर तक विभिन्न कोटियों के अनुसार समाहित किया गया है।

ज्ञान और ज्ञेय

प्रमाण और प्रमाणाभास के भेद के अभिज्ञान में एक दार्शनिक मत अन्तर्निहित है—ज्ञान से परे और पृथक् वस्तुगत यथार्थ का अस्तित्व। ज्ञान मात्र यथार्थपरक नहीं होता, यदि होता तो जैन दर्शन अद्वैत से भिन्न कैसे होता। जैन दर्शन जो चितन धारा में अपना स्वतन्त्र स्थान रखता है वस्तु जगत को चेतना से पृथक् स्वतंत्र अस्तित्व के रूप में स्वीकार करता है। वस्तु जगत को हम दर्शन या बोध से अनुभव करते हैं तथा बुद्धि से जानते समझते हैं। दर्शन और ज्ञान दोनों ही हमारी चेतना अथवा आत्मा की अन्त प्रकृति की अभिव्यक्तियाँ हैं। जैन प्रणाली में कही भी आकस्मिक रूप में भी अतर्निहित नहीं है कि जानने की सक्रिय विधि से ज्ञान की वस्तु (ज्ञेय) किसी भी प्रकार से परिवर्तित होती है अथवा अतशयित हो जाती है, क्योंकि दर्शन वस्तु के रूप को तथा ज्ञान वस्तु की प्रकृति को उद्घाटित करता है। वस्तु का अस्तित्व तार्किक दृष्टि से बौद्धिक विश्लेषण से पूर्व ही स्वीकार करना होगा। किन्तु (ज्ञान के विषय रूप) ज्ञेय वस्तु के अस्तित्व को पूर्ववर्ती स्वीकार करने का आशय यह नहीं है कि बुद्धि को निष्क्रिय माना जावे। जीव अथवा आत्मा की सतत उपयोगशीलता जैन चितन का केन्द्रीय सिद्धान्त है। अतः बुद्धि चेतना (आत्मा) की सक्रिय अभिव्यक्ति है किन्तु यह सक्रियता अपनी ही प्रकृति को उद्घाटित करने की शक्ति रखती है जब कि अचेतन पदार्थों में यह गुण नहीं होता। इस प्रकार ज्ञेय तत्त्व दोनों हैं — आत्मा और अनात्मा, मानसिक और भौतिक तथ्य। ज्ञान की प्रकृति को दर्शाने के लिए बहुधा प्रकाश का उदाहरण दिया जाता है। जिस प्रकार प्रकाश अन्य वस्तुओं के साथ ही स्वयं को भी प्रकाशित करता है उसी प्रकार ज्ञान दोनों तत्वों, जीव और अजीव, को उद्घाटित करता है। अतः ज्ञान और ज्ञेय के बीच अन्य किसी संबंध की अन्यथा

व्याख्या सर्वथा असंगत होगी यदि वह सबध उन दोनो को किसी उच्च अखण्ड के अभेद रूप तत्वो के रूप बना देता हो। निरसदेह आत्मा के स्तर पर ज्ञान और ज्ञेय का सबध अत्यत घनिष्ठ है। आत्मा ही ज्ञानी है और ज्ञान उस का गुण है। ज्ञान रहित जीव होता ही नहीं, क्योंकि बिना ज्ञान के वह अचेतन होगा तब उसे अजीव द्रव्यो से भिन्न कैसे किया जा सकेगा। इसी प्रकार बिना जीव के ज्ञान नहीं हो सकता क्योंकि आधार विहीन तथा जीवन प्रवाह से मुक्त ज्ञान सचेत कैसे हो सकता है। अतः ज्ञान और ज्ञानी भिन्न सज्ञा से अभिहित होने पर भी वस्तुतः अभिन्न है। किन्तु यही ज्ञानी ज्ञेय पदार्थ हो जाता है, निज ज्ञान हेतु। सो, ज्ञान, ज्ञानी और ज्ञेय एक ही निश्चित सत्ता के तीन विभिन्न पक्ष हो जाते हैं।

किन्तु ज्ञान अजीव पदार्थो से भी सबधित है क्योंकि वे भी ज्ञेय हैं। जब अजीव पदार्थ ज्ञेय होते हैं तब ज्ञान और ज्ञेय का सम्बन्ध ठीक वैसा नहीं होता जैसा कि पिछले उदाहरण से ज्ञान का स्वयं ज्ञानी को ज्ञेय मानने पर होता है। ज्ञान अजीव पदार्थो से स्पष्टतः असम्बद्ध है यद्यपि वे ज्ञान से सबधित ज्ञेय हो जाते हैं। यहा ज्ञान का कार्य अजीव पदार्थो को उनकी मूल प्रकृति अचेतनता में प्रदर्शित करना है। चेतन अचेतन पदार्थो की प्रकृति को किस प्रकार अन्वेषित कर सकता है? ज्ञान की प्रकृति ज्ञान क्यों है जैसे अनुत्तरित प्रश्न की तरह पूर्व प्रश्न को भी तर्क सम्मत न होने से छोड़ा जा सकता है। ज्ञान यद्यपि अजीव पदार्थो की प्रकृति के लिए असम्बद्ध है, किन्तु सम्बद्ध इस दृष्टि से कि उनकी प्रकृति के रहस्य का उद्घाटन ज्ञानी अथवा आत्मा के द्वारा ही होता है, यह जैन तत्त्व दर्शन की आधार भूत अवधारणा है।

इस प्रकार जैन ज्ञानमीमासा (epistemology) के मूल आधार का सूक्ष्म अध्ययन करने से दो तथ्य उभरते हैं। (1) अजीव पदार्थ के सदर्थ में ज्ञेय और ज्ञान का सबध शुद्ध रूप से बहिरग है। (2) प्रथम तथ्य के उपप्रमेय के रूप में ज्ञेय पदार्थो का अपना स्वतंत्र अस्तित्व है, अपवाद स्वरूप आत्मा है जो ज्ञान से अन्तरग संबध रखती है।

अतरग और बहिरग सबधो का अतर व्याख्या का विषय है।

संबंधों की प्रकृति को लेकर रसेल-ब्रेडले वाद प्रतिवाद (Russell-Bradley-Controversy) आधुनिक दर्शन शास्त्र का एक रोचक किन्तु जटिल अध्याय है। हम यहां उसकी विस्तृत चर्चा नहीं करेंगे। इस पद के आशय का संकेत करना ही पर्याप्त होगा। हीगेल की परम्परा में आधुनिक आदर्शवादी के ब्रेडले-बोजॉके (Bradley-Bosanquet) सम्प्रदाय की धारणा है कि सारे सबध संबंधित पद की प्रकृति में ही अन्तर्भूत हैं। अर्थात् संबंधों से पृथक् पद तथा पदों से पृथक् सबध समान नहीं होते। "अ" और "ब" के बीच एक संबंध "स" है, यदि उन्हें "स" संबंध से वंचित रखा जाए तो फिर वे पूर्व के समान "अ" और "ब" नहीं रहेगे। सबध विशेष में किया गया परिवर्तन अथवा निरोध संबंधित पदों में परिवर्तन उत्पन्न करेगा अथवा उन्हें नकार देगा। इस तत्त्वमीमांसात्मक सिद्धान्त में अध विश्वास के कारण यह हीगेलवादी आदर्शवादी, विसंगतिपूर्ण सिद्धान्त के प्रतिपादन के लिए बाध्य हुआ। एक दूसरे से संबंधित पद, चूंकि उनकी प्रकृति इस संबंध द्वारा ही निरकुशतापूर्वक नियंत्रित की गई है, एक उच्चतर जैविक इकाई के अवयव के रूप में प्रस्तुत किए गए हैं। अतएव परिवार के सदस्य ही परिवार की इकाई के अवयव हैं। समाज अपने आप में पादपो अथवा प्राणियों की जैविक इकाई है तथा विभिन्न मानव व्यक्तित्व जो समाज की संरचना करते हैं उसके तत्व हैं। यहां तक कि सम्पूर्ण लोक की अवधारणा एक जैविक इकाई या तंत्र के रूप में की गई है जिसके सदस्य व्यक्ति भी हैं और वस्तुएं भी। इस मत की तर्कसंगत परिणति है मानव व्यक्तित्व की पूर्ण आधीनता एवं किसी अन्य उच्चतर इकाई जो एक मात्र यथार्थ है, की पूजा। प्रत्येक वस्तु को माया और अयथार्थ के स्तर तक अवमूल्यित किया गया है। इस प्रकार की तत्त्वमीमांसाओं की क्या राजनैतिक और नैतिक परिणतियां सामने आती रहीं? इसको विस्तार से चित्रित करने की आवश्यकता नहीं है। परमसत्ता के दर्शन से अनुप्राणित सामाजिक व सांस्कृतिक संगठनों की ही अनिवार्य परिणति वह महासंकट है, जिसने यूरोपीय सभ्यता को नष्ट कर दिया।

पर आधुनिक चिंतन में **बर्ट्रैंड रसेल** के (Bertrand Russell) अमूल्य योगदान से हमें एक स्वस्थ परिवर्तन दिखाई देता है। बहिरग

सबधो के प्रति—सिद्धान्त के समर्थक रसेल ने प्रतिद्वन्द्वी सिद्धान्त की अपूर्णता एव असत्यता को भलीभाँति अनावृत्त किया है। उनके अनुसार दो पदो अ और ब के बीच “स” सबध है फिर भी पदो की प्रकृति सम्बन्धो मे परिवर्तन से अप्रभावित रह सकती है। अन्तर्विरोध की सत्यता को प्रदर्शित करने के लिए हम इस दृष्टान्त का प्रयोग कर सकते है जो बहुत उपयोगी किन्तु अपरिष्कृत है। मान ले आपकी टेबिल के पार्श्व मे एक कुर्सी है, इन दोनो मे एक विशेष सम्बन्ध है— कहना चाहिए कुर्सी टेबिल के दक्षिण में है। अब सम्बन्ध में परिवर्तन कर दिया जाए अर्थात् कुर्सी को यदि टेबिल के उत्तर मे रख दिया जाए तो अतरंग सम्बन्धो के सिद्धान्तानुसार कुर्सी और टेबिल की प्रकृति मे भी परिवर्तन हो जाएगा क्योकि सबध मे परिवर्तन हो गया है। साधारण दर्शक के लिए यह बेतुकी बात होगी। वह जानता है कि वस्तुओं में सिवाय उनकी स्थिति के अन्य कोई परिवर्तन नहीं हुआ है। फिर भी इस आस्था पर टिके रहना कि स्थिति मे परिवर्तन के क्रम मे वस्तुओं मे भी परिवर्तन हो जाता है, चितन के क्षेत्र मे मिथ्या देवो के समक्ष अपनी तर्क बुद्धि को समर्पित कर देना है। बहिरंग सम्बन्धो के सिद्धान्त के प्रवक्ता रसेल इस बात पर दृढ है कि स्थिति बदलने से वस्तु की प्रकृति नहीं बदलती है। यह एक महत्वपूर्ण और अभिनव निष्कर्ष है। आप ऐसे मानव समाज की कल्पना कर सकते है जिसमे उसके व्यक्तित्व को इकाई के अशो मे अथवा यथार्थ के आभास मे अवमूल्यित करना न पडता हो। इस तारतम्य मे प्रासंगिक एक परिणति यह है कि ज्ञान का उसकी वस्तु के साथ सम्बन्ध हेतु किसी उच्चतर इकाई को, जिसके ये दो पक्ष है, अभिधारित करना आवश्यक नहीं है। यदि ऐसा होता तो इस आरोपित तथाकथित उच्चतर इकाई के सदस्य चेतन और अचेतन द्रव्य दोनो होते। साख्य के समान जैन मत का मौलिक सिद्धान्त है जीव और अजीव की भिन्नता और अन्य सक्राम्यता।

यूरोपियन चितन में इस सक्षिप्त विषयान्तर का कारण यह दिखाई देता है—“जैन धर्म का सार” पुस्तक के लेखकों ने स्याद्वाद सिद्धान्त की व्याख्या करते हुए यह दर्शाने का प्रयास किया है कि यथार्थवादी पद्धति के विरुद्ध जैन धर्म लोक की स्पष्ट आदर्शवादी

व्याख्या है। हम नाम के सदर्भी विवाद में नहीं पड़ना चाहते। जैन धर्म को अपनी अभिरूचि के अनुसार कोई आदर्शवादी या यथार्थवादी निरूपित कर सकता है जहां तक पद स्पष्ट रूप से परिभाषित किए गए हों। हमारा सरोकार तो केवल स्याद्वाद के सिद्धान्त का प्रतिपादन करना है। अजीव के विषय में अपने सामान्य चिंतन में लेखकगण कहते हैं :-

जब उनका अपने परिवेश की अन्य वस्तुओं के साथ सम्बन्ध स्थापित किया जाता है तो उनमें निरंतर घटनामूलक बहकाव दिखाई देता है। अतः परिवर्तनों के स्थान में हम उन्हें विशिष्ट वस्तु कैसे मान सकते हैं? दार्शनिकों ने इसका बेझिझक उत्तर इस प्रकार दिया है कि हम वस्तुओं की अवधारणा में, इस विचार के साथ कि सभी विशिष्ट अस्तित्व बहुआयामी गुणों से सम्पृक्त होते हैं एकता में अनेकता को सम्मिलित कर सकते हैं। दार्शनिकों के अनुसार द्रव्य वे हैं जिनमें अनेक गुण, जैसे विस्तार घनत्व, भार, रंग आदि होते हैं। द्रव्य अथवा विषय वे हैं जिनको इन्द्रियबोध, अनुभूति अथवा सवेदन द्वारा जाना जा सकता है। सूक्ष्म निरीक्षण से दिखाई देगा कि ऐसी युक्ति भरे तर्कों से हम अस्तित्व के यथार्थ बोध से वंचित हो जाते हैं भले ही वह कितना सरल व्यष्टि अस्तित्व क्यों न हो। क्यों असम्बद्ध सकल्पों को एक सामान्य द्रव्य मानकर एकता स्थापित करने के प्रयास में वस्तुतः हम एक सकल्प में दूसरा सकल्प मिला देते हैं, जो कि समान रूप से एक दूसरे से सर्वथा पृथक् और असम्बद्ध होते हैं। अन्य सकल्पों को हटा दीजिए फिर देखिए आपके द्रव्य में क्या बच रहता है? अज्ञात के द्वारा ज्ञात की व्याख्या असम्भव है। अतएव विभिन्न गुणों की यथार्थ एकता को समझने के लिए अथवा सरल शब्दों में कहा जाए तो उन्हें एक मानने के लिए हमारे मन को क्या चाहिए? हमें एक से एक के सबंध के विषय में बुद्धिसंगत विश्वास रखना चाहिए और हमें यह भी विवेक रखना चाहिए कि एक का अस्तित्व शेष सभी के अस्तित्व में समाहित होता है और सभी वस्तुएँ जो इस विशेष गुण से युक्त हैं अपना अस्तित्व खो देगी यदि वे अपनी समष्टि में न होकर उससे पृथक् हो जाएगी। द्रव्य के सही अर्थ को ग्रहण करने के लिए (लॉक का सब्स्ट्रेटम नहीं)। हमें वह

सिद्धान्त जिससे अशो एव गुणों की बहु आयामिता (अनेकता) उत्पन्न होती है और जो उनमें अवस्थित है और उन मतविभिन्नताओं को जो उसमें से प्रकट होती है, विवेकपूर्ण ढंग से समझना होगा। द्रव्य ऐसी एकता, वस्तुतः विभिन्नता में एकता या भेदता में अभेदता है जो स्वयं को विभिन्नताओं के माध्यम से अभिव्यक्त तथा बोधित करती है। मन के राज्य में अथवा चेतन प्राणियों के आध्यत्मिक जीवन में भी, निरसदेह असीमित विविधता एव बहुरूपता पाई जाती है पर हमें इस तथ्य को दृष्टि से ओझल नहीं करना चाहिए कि यह विविधता और बहुरूपता एक को दूसरे से अलग करके बने भागों के कारण नहीं है, बल्कि उनमें से प्रत्येक का अपना अस्तित्व है और उसका बोध शेष से उसके पृथक्करण एव एकाकीकरण में अथवा उनके साथ शुद्ध बाह्य संबन्धों के प्रकाश में हो सकता है। दूसरी ओर, बहुलता या विविधता उन अशो या तत्वों में है जिनमें से प्रत्येक का शेष में और शेष के माध्यम से अस्तित्व है और प्रत्येक का पृथक्-पृथक् होना एव विशिष्ट पहचान शेष के साथ संबन्धों पर ही निर्भर है अथवा इनमें से प्रत्येक को तभी जाना जा सकता है जब उसे किसी अभिप्राय में शेष रूप में देखा जाता है। उदाहरणार्थ, हम दो बाह्य स्वतंत्र वस्तुओं का आकाश में संयोग नहीं कर सकते और उसे मन तथा उसकी वस्तुओं के संबन्ध के प्रस्तुतिकरण के रूप में लागू नहीं कर सकते क्योंकि विचार यद्यपि वस्तु से पृथक्त्व रूप रखता है फिर भी वह उससे विभाज्य नहीं होता। "विचारक और विचारित वस्तु एक दूसरे से भिन्न नहीं होते। वे दो होकर भी एक हैं। वस्तु विषय के लिए केवल वस्तु है और विषय वस्तु के लिए है। उनका पृथक् होकर कोई अस्तित्व अथवा अर्थ नहीं है और अपनी सघ समिति में वे दो पृथक् वस्तुएँ नहीं हैं जो एक दूसरे से उलझी हैं बल्कि ऐसी दो हैं जिन्होंने अपना द्वैत एक उच्चतर इकाई में विलीन कर दिया है। (जैनमत का सार पृष्ठ 109)।

विषय और वस्तु (विचारक और विचार) का एक उच्चतर इकाई में संलयन से उपरोक्त विवेचन से दार्शनिक तर्क की अपेक्षा आदर्शवादी वाक्चातुर्य अधिक ध्वनित होता है। यहां हमें ब्रेडले और बोर्जाँके (Bradley-Bosanquet) की प्रतिध्वनि सुनाई देती है।

लेखकों ने हीगेल (Hegel) को घोटकर पी लिया है। पर उन्होंने इस का विवेकपूर्ण निर्णय नहीं किया कि हीगेल के विचार में क्या जीवित है और क्या मृत? निस्सदेह द्रव्य विषयक जैन अवधारणा हीगेल के द्वन्द्ववाद से निकटता रखती है किन्तु जैन तत्त्वमीमांसा हीगेल के निरपेक्ष (absolute) से प्रयोजन नहीं रखती। वे लेखक जिन्होंने भारतीय परमब्रह्मवादी शंकर को उनके स्यादवाद संबंधी भ्रमित ज्ञान के लिए क्षमा नहीं किया, उनके पश्चिमी संस्करण के प्रति प्रणाम-भाव व्यक्त करने में सकोच नहीं करते। यह विसंगति सर्वथा भ्रामक है और जैन सिद्धान्त का गलत प्रस्तुतीकरण विस्मयजनक है क्योंकि वह एक जैन लेखक की ओर से आया है जिन्होंने यदि अपने ही विचार तत्र का अति सतर्क होकर अधिक अध्ययन किया होता और जर्मन आदर्शवाद के सम्मोहक भ्रम का कम सतर्क होकर अध्ययन किया होता, उनके प्रति अधभक्ति न रखी होती तो लेखक यह देखने से वंचित न रहते कि वे जिस विचार तत्र का निरूपण करने जा रहे हैं वह प्राचीन भारत में परमसत्तावाद के दर्शन का दृढ़ और आधिकारिक खडनकर्ता है।

जैन न्याय (नय)

जैन न्याय से सबधित अगला शीर्षक बिन्दु नयो के विषय में है। ये वस्तुओं को जानने का दूसरा साधन है, प्रथम साधन प्रमाण है। सभी ठोस वस्तुएँ अत्यंत जटिल हैं, उनके गुण धर्म और सबध असंख्य हैं। यथार्थ वस्तुएँ ऐसी जटिल संरचनामय होने से विभिन्न दृष्टियों से परीक्षण-अध्ययन का विषय हैं। किसी विशेष दृष्टि से वस्तु के बोध को नय कहते हैं। किसी पक्ष से कोई कथन या अभिमत को नय कहते हैं। प्रत्येक दृष्टि वस्तु की प्रकृति को अपने ढंग से उद्घाटित करती है। अतः नय यथार्थ की प्रकृति के अंतर में झाकने का साधन है। सिद्धांततः नयो की सभावित संख्या अनन्त है क्योंकि यथार्थ के गुण धर्म और सबध अनन्त हैं। फिर जैन नैयायिकों ने सात नयो का उल्लेख किया है— नैगम, संग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरुद्ध और एवम्भूत।

नैगम नय

यह कुछ दुर्बोध दिखाई देता है अतः विद्वानो ने इसकी भिन्न-भिन्न व्याख्या की है। पूज्यपाद ने तत्त्वार्थसूत्र भाग एक के 33वीं सूत्र की विवेचना में इसकी व्याख्या इस प्रकार की है— नैगम वह है जो किसी क्रिया की गतिविधि के उद्देश्य या अत से सम्बन्धित होता है। उदाहरण (दृष्टांत) इस प्रकार है—

(1) आप देखते हैं कि एक मनुष्य जल, इंधन एवं अन्य पाक सामग्री लिए जा रहा है और उससे पूछते हैं — “तुम क्या कर रहे हो?” “मैं खाना पका रहा हूँ” वह उत्तर देता है। यह उत्तर कार्य श्रृंखला के उद्देश्य अथवा उसके अंतिम परिणाम की ओर संकेत करता है। उत्तर देने के समय वह व्यक्ति खाना पकाने की क्रिया में वस्तुतः सलग्न नहीं है।

(2) दूसरे उदाहरण में — एक मनुष्य कुल्हाड़ी लिए जाता है। जब उससे उसका उद्देश्य पूछा जाता है तो वह कहता है — मैं लकड़ी का प्रस्थ (पैमाना) लेने जा रहा हूँ। वास्तव में उसे बास का एक टुकड़ा काटना है और उससे एक प्रस्थ (पैमाना) बनाना है। पुनः यहाँ प्रस्थ मात्र उद्देश्य अथवा क्रिया का परिणाम दर्शाता है।

(3) दोनों दृष्टान्तों — “भोजन” और “प्रस्थ” में एक मूल उद्देश्य है जो किंचित समयविधि में किए गए आचरण की गतिविधि को इंगित करता है। आचरण की गतिविधि विभिन्न चरणों में सम्पन्न क्रियाविधि की विभिन्न विधियों से प्रदर्शित होती है। विभिन्नता के बावजूद, सम्पूर्ण कार्य श्रृंखला एवं प्रत्येक पृथक् चरण लक्षित अभीष्ट की ओर प्रवृत्त होता है। अतः कहा जा सकता है कि सामान्य उद्देश्य या लक्ष्य आचरण की गतिविधि के प्रत्येक चरण में उपस्थित होता है। सामान्य उद्देश्य ही कार्य श्रृंखला के विभिन्न चरणों को परस्पर समग्र में संयोजित करता है तथा कार्य को अर्थपूर्ण बनाता है। उद्देश्यात्मक कार्य श्रृंखला में उपस्थित सर्वव्यापी प्रयोजनमूलक अवयव (teleological element) पर विशेष बल दिया जाना ही नैगम नय दृष्टि है।

भोजन बनाने और प्रस्थ बनाने के दो दृष्टान्तों के सहित उक्त व्याख्या को तत्त्वार्थ सूत्र पर वृत्ति (टीका) के टीकाकार श्रुत सागर

द्वारा भी ग्रहण किया गया है। ये ही दृष्टांत पुनः प्रमेयकमलमार्तण्ड नामक न्याय ग्रथ में दिए गए हैं।

प्रयोजनमूलकता (teleology) और व्याख्यात्मक प्रत्यय (idea) के सच्चे संबंध के अनुकूल नैगम नय को बाद में तीन भागों में विभाजित किया गया है। दो उदाहरण किसी वर्तमान गतिविधि को निर्दिष्ट करते हैं, अतः वे निम्न रूप में आते हैं—

(1) वर्तमान नैगम—एक पुरानी घटना को देखें। दीपावली की सुबह तुम कहते हो — “आज भगवान महावीर का परिनिर्वाण काल है।” किन्तु महावीर ने वस्तुतः उस दिन निर्वाण प्राप्त नहीं किया जिस दिन तुम उक्त कथन करते हो। यह घटना तो कई शताब्दियों पूर्व की है। फिर भी वह वर्ष के उसी सगत दिवस पर घटित हुई थी। इस सगत दिवस से जो, शताब्दियों पूर्व घटित निर्वाण का साक्षी है, अनुवर्ती वर्षों के सभी सगत दिवस सबधित है। इसी प्रकार हम प्रतिवर्ष राजा का जन्म दिवस, दरबार दिवस जैसे शब्द प्रयोग में लाते हैं। शब्द प्रयोग का यह अभिवचन मात्र पूर्व घटना के कारण अर्थपूर्ण है। वर्तमान का यह लाक्षणिक प्रयोग अतीत से अकूट रूप में जुड़ा है। वर्तमान और ऐसे अतीत के तादात्म्य रूप सबध का अनुकूल प्रयोग वर्तमान नैगम है जिसका संबंध निम्नलिखित से है—

(2) भूत नैगम.— हम पीछे अतीत में देखने के स्थान पर आगे सुदूर भविष्य में भी झाँक सकते हैं। ऐसे अवयव को जो कभी संबद्ध था उसे वर्तमान में अन्वेषित करने के स्थान पर हम वर्तमान में वह खोज सकते हैं जो अभी घटित नहीं हुआ। यथा राजकुमार को देखकर कहा जा सकता है — “देखो, महाराज आ रहे हैं।” राजकुमार निश्चित ही राजपरिवार के नरसिंह सदस्य है पर वे अभी राजा नहीं हैं बल्कि भावी राजा हैं। इसी प्रकार प्रत्येक भव्य जीव को सिद्ध जीव कहा जा सकता है। निकट भविष्य में सभी का लक्ष्य सम्पूर्णता या सिद्धि प्राप्त करना ही है, सबके भीतर परमात्मा बीज रूप में उपस्थित है।

ऐसा ही कथन भाव नैगम (भविष्य नैगम) के प्रसंग में सही है।

नैगम नय की एक अन्य व्याख्या सिद्धसेन ने प्रस्तुत की है जिसका उल्लेख हर्मन जैकोबी (H. Jacobie) ने उमास्वामी रचित

तत्त्वार्थ सूत्र के सूत्र 33 के अनुवाद में किया गया है। मल्लिषेण ने अपनी रचना स्याद्वाद मंजरी में श्री देवसूरि का उल्लेख किया है जो इसी ढंग की व्याख्या स्वीकार करते हैं। किन्तु स्वयं उमास्वामी के भाष्य में यह बहुत प्रधान नहीं है पर जो भी हो नय की व्याख्या की इन विधियों से सामान्य (universal) और विशेष (particular) के सबधों का परीक्षण प्रारंभ हुआ। न्याय और वैशेषिक चिंतन प्रणालियों ने इस नैगम नय को एकांत दृष्टि से ही अंगीकार किया। अर्थात् उन्होंने इस नय को अकारण खींचातानी करके एक सीमा के भीतर ही स्वीकार किया। सांख्य और वेदांत तो विशेष को सर्वथा नकारते हैं। बौद्ध मत सामान्य को एक दम अस्वीकार करता है। इन दो अतिवादों के बीच नैगम नय दोनों सामान्य और विशेष की महत्ता को मान्य करता है। मात्र सामान्य अथवा मात्र विशेष अपने आप में किसी ठोस वस्तु को व्यक्त नहीं करता, अन्यथा वस्तु खोखली अमूर्त ही रह जाएगी। पुनः एक दूसरे से गौण अथवा दूसरे का व्युत्पन्न नहीं हो सकता। वस्तु सामान्य एवं विशेष की समन्वित जैविक इकाई है। सामान्य से पृथक् विशेष नहीं है और विशेष से पृथक् सामान्य नहीं है तथा दोनों से पृथक् यथार्थ नहीं है। यही यथार्थ विषयक मूल जैन सिद्धान्त है।

बिल्कुल यही दृष्टि कथित रूप से नैयायिकों और वैशेषिकों द्वारा अपनाई गई इसलिए जैन एवं अन्य प्रणालियों ने नैगम नय दृष्टि को अपनाया है। फिर जैन किस बिन्दु पर अन्यों से भिन्नता रखते हैं? वह इस प्रकार है—निस्सदेह नैयायिक एवं वैशेषिक नैगम नय के अनुकूल यह मानते हैं कि सभी ठोस वस्तुएँ सामान्य और विशेष का जटिल समन्वय हैं। निस्सदेह यह भी ठीक है कि वे दोनों को पृथक् और अति शेषणीय मानते हैं और यह भी निस्सदेह स्वीकारते हैं कि दोनों मूल हैं व्युत्पन्न नहीं। यहाँ तक वे जैनो से मतसाम्य रखते हैं। पर जहाँ जैनमत का विश्वास है कि सामान्य और विशेष की पृथक्ता सापेक्ष दृष्टि से सत्य है, नैयायिक एवं वैशेषिक उसे परम एवं अटल सत्य मानते हैं। विशेष से सामान्य सर्वथा पृथक् और स्पष्ट है। दोनों के मध्य यह पृथक्ता सर्वथा निरपेक्ष होने से उनका अपनाया हुआ नय नहीं बल्कि नैगमाभास है। वस्तुतः वे दोनों कथंचित् भिन्न हैं, अत्यंत भिन्न नहीं।

नैगम नय की ऐसी विवेचना के पश्चात् श्री देवसूरि नैगम नय की तीन विशिष्ट शैलियों का उल्लेख करते हैं :-

1. एक से दूसरे के दो गुण धर्मों को भिन्न करना, यथा—आत्मा मे सत्ता और विचार का होना, सत् "चैतन्यम् आत्मानि"। यहा विचार को सत्ता से भिन्न दर्शाया गया है।

2. दो पदार्थों मे भिन्नता यथा, द्रव्य वह है जो वस्तुओं और उनकी पर्यायों के रूप मे अभिव्यक्त होता है।

3. वस्तु की उसके गुण से भिन्नता यथा, विषयासक्त मनुष्य को क्षणिक आनद मिलता है। "क्षणमेककम् सुखी विषयासक्तः जीव।"

अस्तु (1) सत्ता को विचार से पृथक् कहा गया है। (2) वस्तु की उसकी पर्याय से भिन्नता तथा (3) व्यक्ति की उसे प्राप्त आनद से पृथकता दर्शाई गई है। इन सब प्रसंगों मे भिन्नता सापेक्ष दृष्टि से ही सत्य है। **हर्मन जैकोबी** (H Jacobi) ने अपने अनुवाद मे उक्त दृष्टांतों को ही प्रस्तुत किया है।

किन्तु जब हम मल्लिषेण को देखते है तो हमे उनकी रचना स्याद्वाद मजरी मे दोनों व्याख्याएं उपलब्ध होती हैं। वे नैगमनय की व्याख्या देवसूरि अथवा सिद्धसेन के समान शैली मे प्रारभ करते है। जहां सामान्य और विशेष के संबंध की विवेचना का प्रश्न उपस्थित हुआ, उन्होंने अपनी पुस्तक के पूर्व अश को ही पाठकों के लिए निर्दिष्ट किया। अस्तु, नय के विषय मे वह कुछ और नहीं कहना चाहते और अपने कथन को जाने माने दो दृष्टांतों के साथ, जो प्रवचन (Divine word) में दिए गए है, समाप्त करते है। वे दो दृष्टांत कौन से है? उन्होंने दो नामों का उल्लेख किया है और वे भी गूढ दिखाई देते है। पर इससे किंचित् भी असहाय होने की आवश्यकता नही। उनके शब्द है— "प्रवचन प्रसिद्ध निलयन प्रस्थ दृष्टांत द्वय" इत्यादि। यहाँ "निलयन" और "प्रस्थ" शब्दों का प्रयोग किया है। भोजन और माप (पैमाना) के स्थान पर ग्रह और प्रस्थ है। यह भिन्न भी सर्वथा स्पष्ट है। जहा तक नय के अर्थ का प्रश्न है दृष्टांत तो विचार या मत को सुस्पष्ट करने भर के लिए ही होता है। गृह निर्माण हो अथवा प्रस्थ निर्माण दोनों का संबंध "संकल्प मात्र" से है।

अगला विचारणीय प्रश्न यह है कि "किस प्रकार मल्लिषेण ने अन्य विवेचन से संबंधित दृष्टांतों को प्रयोग में लेकर अपनी व्याख्या प्रस्तुत की।" यहाँ आकर हमें स्वीकार करना ही पड़ेगा कि हम अटकल (अनुमान) से काम ले रहे हैं। हमें नहीं पता कि वे उदाहरण कहां से उद्धृत कर रहे हैं। वह कोई अन्य स्रोत होगा जहाँ से पूज्यपाद और मल्लिषेण दोनों को प्रेरणा प्राप्त हो रही है। फिर मल्लिषेण द्वारा दो दृष्टिकोणों को सामने लाने के प्रयास का क्या औचित्य है? दोनों दृष्टिकोणों का सामान्य आधार तो प्रयोजनमूलकता ही है। गृहनिर्माण का प्रसंग हो अथवा प्रस्थानिर्माण का, अभीष्ट वस्तु व्यक्ति के उद्देश्य से संबंधित होती है। यह उद्देश्य वस्तु की आदर्श प्रकृति को मूर्त रूप देता है जो कि वस्तु का ठोस बोध है। इसी प्रकार सामान्य और विशेष की भिन्नता विशुद्ध प्रयोजनमूलक है। एक दृष्टि से जो सामान्य है, दूसरी दृष्टि से वही विशेष है। वस्तु सामान्य से ही विशेष निकलता है। विशेष के माध्यम से ही सामान्य अभिव्यक्त होता है। यदि यह बात ध्यान में रहे तो स्पष्ट है कि सामान्य और विशेष की भिन्नता व्यक्ति के उद्देश्य पर निर्भर होती है। उद्देश्यात्मक प्रकृति ही दोनों दृष्टिकोणों को समीप लाती है। जो प्रत्यक्षतः भिन्न दिशात्मक प्रतीत होते हैं, एक ही आधार से जुड़े हैं। सभवतः मल्लिषेण के मस्तिष्क में यही विचार था, जब वे नैगमनय की व्याख्या एक शैली में कर रहे थे और उसे अन्य शैली में दृष्टांत सम्मत बना रहे थे। यह समन्वय एक तरह का प्रावधानिक सुझाव है।

(2) सग्रह नय — यह नय वर्ग दृष्टि से सम्बद्ध है। जैन मत में वस्तुओं का स्वरूप इस दृष्टि से प्रस्तुत किया गया है कि अनेक व्यक्तियों में साध्य और एकात्मता पाई जाती है।

ये व्यक्ति स्वाभाविक रूप से एक उपयुक्त समूह या वर्ग में एकत्र होते हैं। जब हम एक वर्ग के सदस्य की तरह उन्हें देखते हैं तो हमारा ध्यान उनमें अन्तर्निहित समानता पर रहता है न कि उनके वैयक्तिक एवं विशिष्ट लक्षणों पर। वर्गीकरण के इस मूल सिद्धान्त से हम सभी व्यक्तियों को एक समग्र इकाई मान सकते हैं। यह एकात्मता भी सापेक्ष सत्य है। यह एकात्मता एक वर्ग के भीतर एकत्र व्यक्तियों में अन्तर्निहित समानता पर निर्भर है। इस सग्रह नय में

एक बुनियादी तथ्य के विस्तृत हो जाने का सकट बना रहता है। यद्यपि सभी व्यष्टियाँ एक सम्पूर्ण एकात्मक समष्टि का निर्माण करती हैं, वस्तुतः वे एक दूसरे से पृथक् होती हैं और अपने आंतरिक स्वभाव से ही नहीं प्रत्युत काल और आकाश के अंतराल में भिन्नित की जा सकती हैं। अनेकता और भिन्नता की उपेक्षा कर एकात्मता पर जोर देना एक तत्त्वमीमासात्मक भूल होगी। सग्रह नय का ऐसा त्रुटिपूर्ण प्रयोग अद्वैत वेदान्त में हुआ है। एकात्मकता पर विशेष बल एवं विभिन्नता की सर्वथा उपेक्षा इस विचारधारा की विशेषता है। समान त्रुटि इसी विचारधारा के पश्चिमी संस्करण हीगेल (Hegel) के आदर्शवाद में पाई जाती है। दोनों ही विभिन्नताओं को माया एवं नय मात्र मानकर नकारते हैं तथा परमसत्ता को एक मात्र यथार्थ मानते हैं।

किन्तु जैन चिंतकों ने प्रारंभ में ही सग्रह नय की उपयोगिता के साथ-साथ उसके सकट को पहचान लिया था। यह सग्रह नय अपने ढंग का अत्यंत उपयोगी एवं बौद्धिक नय है। अनेक वस्तुओं को एक में संगृहीत कर उसे व्यवहार में लाने में विचार की मितव्ययता का श्रेय इस नय को जाता है।

केवल व्यावहारिकता की सुविधा की दृष्टि से ही नहीं बल्कि उभयनिष्ठ प्रकृति के दार्शनिक सिद्धान्त की दृष्टि से भी इस नय का औचित्य प्रमाणित होता है। उभयनिष्ठ प्रकृति स्वयं में एक अमूर्त सकल्पना है। अतः उसे और एकमात्र यथार्थता के रूप में प्रतिष्ठित करना दुहरी भूल होगी। जहाँ तक उसकी सापेक्ष प्रकृति को ध्यान में रखा जाए, नय अत्यंत उपयोगी सिद्ध होता है। किन्तु सांख्यों और मीमांसकों के यहाँ नय को परम यथार्थ स्वीकार कर लेने से वह नयाभास बन जाता है।

सग्रह नय दो प्रकार का है— पर सग्रह (ultimate class) एवं अपर सग्रह (inferior class)। प्रत्येक विद्यमान वस्तु में यथार्थ प्रकृति समाहित होती है। अतः हम सभी वस्तुओं को अपनी परम यथार्थ सत्ता में एक कह सकते हैं। यहाँ पर सग्रह है किन्तु इस परम यथार्थ सत्ता (ultimate reality) में जीव और अजीव दोनों के विभिन्न समूह

समाहित है। अतः हम इनके विभिन्न सग्रह भी कह सकते हैं, यह अपर सग्रह नय है।

(3) व्यवहार नय — व्यवहार नय का अर्थ है परम्पराबद्ध लोक दृष्टि। यह ठोस वस्तु जगत के इन्द्रिय बोध पर निर्भर होती है। चार्वाक और बृहस्पति की प्राचीन भौतिकवादी विचारधारा का आधार यही व्यवहारनय है। ठोस वर्तमान जगत ही सम्पूर्ण सत्य की कसौटी है। विस्तृत अतीत और अनागत भविष्य अप्रामाणिक कल्पनाएँ हैं जो हमारे इन्द्रिय बोध से सिद्ध नहीं होतीं। स्मृति के माध्यम से अतीत में झाँकना एवं आदर्शवादी पूर्वानुमान के माध्यम से भविष्य पर दृष्टि रखना दार्शनिक अनिश्चितताएँ हैं। यही बात सामान्य और विशेष जैसे बौद्धिक विश्लेषणों से प्राप्त वर्गों पर घटित होती है।

सामान्य इन्द्रिय बोध से हम एक वृक्ष, अथवा एक पत्थर अथवा एक पात्र अथवा एक वस्त्र को देखते परखते हैं। ये सब प्रमाण द्वारा समर्पित एव व्यवहार या परम्परा द्वारा मान्य यथार्थ वस्तुएँ हैं। ये सामान्य हैं या विशेष ऐसा कौन सोचता—समझता है। इन तत्त्वमीमासात्मक अमूर्तताओं को लेकर दार्शनिक लोग क्यों परेशान हों? वस्तुओं की ठोस यथार्थता ही हमारे दैनिक व्यवहारिक जीवन के लिए उपयुक्त है और उनकी उपयोगितावादी कसौटी ही सैद्धान्तिक दृष्टि से सत्य है।

जैन चिंतक इस मत के आंशिक सत्य को मानते हैं। प्राणण में खड़ा वृक्ष, रास्ते में पड़ा पत्थर, पानी से भरा पात्र और धारण किए हुए वस्त्र ये सब यथार्थ वस्तुएँ हैं। ये सब माया अथवा दृष्टि भ्रम नहीं हैं। उनकी यथार्थता हमारे ठोस अनुभव से सहबद्ध है। इतना कथन निश्चित सत्य और ग्राह्य है। किन्तु जो कुछ उपस्थित वर्तमान रूप में नहीं है उसे अस्वीकारना, अतीत और भविष्य को नकारना और सभी दार्शनिक विचार सारणियों को पूर्णतः निरस्त कर देना, इन सबका अर्थ है सामान्य इन्द्रिय बोध के आगे तर्क बुद्धि का घुटने टेक देना तथा परम्परा का प्रशस्तिगान करना। अतः जैन चिंतन व्यवहार नय के अप्रामाणिक एव अतिरजित महत्व को नकारता है। किन्तु उसकी अच्छाई को तथा उसमें निहित आंशिक सत्य को मान्य करता है।

(4) ऋजु सूत्र :- संग्रह नय का सर्वथा विपरीत ऋजु सूत्र है। जहां संग्रह नय समस्त विभिन्नताओं की उपेक्षा करता है, ऋजु सूत्र निरंतरता और तादात्म्य की उपेक्षा करता है। यथार्थ गणितीय वर्तमान में एकाग्रित होता है। वह विशुद्ध क्षणिक होता है। इस दृष्टि से वह व्यवहार नय की तुलना में अधिक सकीर्ण होता है। कम से कम व्यवहार नय में अवधि की उदारता है क्योंकि वर्तमान वस्तुएं एव परम्परागत वस्तुएं दोनों ही यहां तक यथार्थ हैं। किन्तु ऋजु सूत्र नय से वस्तु वही है जैसी वह वर्तमान गणितीय क्षण में है। वस्तु की समयावधि इस नय से अप्रामाणिक धारणा है। हमें जिसका सर्वथा निश्चय है वह है वर्तमान क्षण। बीता हुआ क्षण भी कुछ नहीं है और भविष्य क्षण भी नहीं।

यदि वस्तु यथार्थ है तो वर्तमान क्षण में ही है। इस बिन्दु पर हमें ऋजु सूत्र में और बौद्ध तत्त्वमीमांसा में साम्य दिखता है। इसका और बौद्ध मत का लक्ष्य समान है— वस्तुओं के अपरिवर्तनीय तत्त्वमीमांसात्मक अधःस्तर की मिथ्या धारणा को उखाड़ना। परिवर्तन रहित अधःस्तर की अवधारणा के दोष के निवारण हेतु बौद्ध तत्त्वमीमांसा ऋजुसूत्र नय को अंगीकार करती है तथा वर्तमान क्षण में गुरुत्व केन्द्र को स्थापित करती है। इस प्रकार वह परिवर्तन और स्थायित्व के मध्य सतुलन साधने में समर्थ होती है। परिवर्तन समयावधि में होता है। वह समयावधि के साथ क्षणभंगुरता में सहभागी होता है। परिवर्तन यथार्थता के नैरन्तर्य में और एक क्षण में उसकी सघनता में अवश्य कुछ सच्चाई है। वेदान्त के प्रतिकूल परिवर्तन के उपेक्षित तत्त्व पर अति विशेष बल देने की प्रवृत्ति और फिर यथार्थवादी विचार शिविर में अपनी जगह बनाने का प्रयास निस्संदेह प्रशसनीय तत्त्वमीमांसात्मक साहस है। किन्तु यथार्थ को गणितीय क्षण के साथ अभिन्न समझना, परिवर्तन को एकमात्र यथार्थ मानने पर जोर देना एव उसे तत्त्वमीमांसात्मक शून्य में जीवित/सक्रिय रखने में अपने लक्ष्य से विचलित हो जाना है। यथार्थता के सम्बन्ध स्थापित करने वाले और एकसूत्री करने वाले नियमों को हानि पहुँचाकर परिवर्तन हेतु यह गलत और अवाञ्छित स्वर है। यथार्थता सिद्धांत के बिना परिवर्तन निरर्थक हो जाएगा। यह वही ऋजुसूत्रनय है जिसके प्रति जैन प्रणाली सजगता निर्दिष्ट करती है। यदि यथार्थता की यह

पार्श्विक कसौटी है तो यथार्थता स्वयं नष्ट हो जाएगी। ब्रेडले के संकेतित वाक्यांश का प्रयोग कर आत्मघात कर लेगी।

(5) शब्द नय - शब्द पदों या नामों का अर्थबोध शब्द नय है। नाम हमारे मस्तिष्क की वह प्रक्रिया है जिससे कि किसी वस्तु विशेष को पहचाना जाता है। शब्द का अर्थबोध सर्वथा व्यक्तिगत धारणा रूप नहीं होता। गुणधर्म, सम्बन्ध एवं क्रिया भाषा में उपयुक्त शब्दों के प्रयोग से निर्दिष्ट होते हैं। अतः शब्दों का विभक्तियों में व्याकरण सम्मत विभेदीकरण तर्कपूर्ण आधार पर होता है। विशेष प्रकार का अर्थ विशेष प्रकार की विभक्ति से सायुज्य होता है। अतः अर्थ की विभिन्नता पद-प्रयोग में विभिन्नता से सम्बन्धित होती है।

पद-प्रयोग में विचरण से अर्थ विचरण उत्पन्न हो जाता है। अतः पद और उसके अर्थ में एक अन्तरग सम्बन्ध होता है। केवल विभक्तियों में भिन्नता से ही अर्थ में बड़ा परिवर्तन नहीं हो जाता है वरन् एक ही विभक्ति में कुछ रूढ़ विचरण करने से अर्थ में, भले ही वह थोड़ा हो, विचरण आ जाता है। पदों और उनके अर्थों में सगति का सिद्धांत ही व्याकरण के विज्ञान की नींव है। हम पहले ही कह चुके हैं कि इस व्याकरणीय सिद्धांत में अन्तर्निहित रूप से न्याय विद्यमान रहता है। भारतीय व्याकरण शब्द अर्थ विवेचन में प्रायः अपनी युक्तियुक्त परिधि का अतिक्रमण कर न्याय और अर्थ तत्त्वमीमांसा के विवेचन में लीन हो जाते हैं। शब्द अर्थ प्रयोग में इतना अतिरजित विश्वास न केवल तर्कहीन है प्रत्युत हमारे सहज बोध एवं परम्परागत विश्वास से टकराव को जन्म देता है इसीलिए जैन तर्कशास्त्रियों ने इस सिद्धांत के अप्रामाणिक प्रयोग के विरुद्ध एक चेतावनी दी और शब्द तथा अर्थ के अन्तःसम्बन्धों की एक पक्षीय धारणा के न्याय सकट की ओर ध्यान दिलाया।

उनकी युक्ति यही है। निरसदेह, वैयाकरणों द्वारा अभिग्रहीत शब्द नय उसके प्रयोग द्वारा अनुमोदित होता है पर इसे अपवाद रहित शाश्वत (सर्वव्यापी) नियम मानना सापेक्ष और निरपेक्ष के अन्तर की उपेक्षा तथा सम्पूर्ण और समग्र सत्य की आशिक सत्य से पृथक् पहचान की उपेक्षा करना होगा। साधारणतः प्रत्येक शब्द का अपना अर्थ होता है। "गाय" राजा से पृथक् है, न केवल शब्द प्रत्युत अर्थ

मे भी। पर यह भी सच है कि प्रकृति और व्युत्पत्ति की दृष्टि से भिन्न शब्द समरूपी वस्तुओं को इगित करते हैं। व्याकरणों द्वारा शब्दनय का अतिरंजित एव सर्वव्यापी प्रयोग शब्दकोष में पर्यायवाची या समानार्थी को आसानी से समाहित नहीं कर सकता। पर्यायवाची या समानार्थी शब्दों में भी एक दूसरे से अक्षरतः भिन्नता होती है इसे कोई भी वैयाकरण नकार नहीं सकेगा। इस पर भी यदि कोई शब्दनय के अपने नियम पर अविचल आस्था रखेगा तो वह विसंगति को अपनाने को बाध्य होगा। इस कठिनाई से उबरने का एक ही रास्ता है—शब्दनय सम्बन्धी जैन व्याख्या को स्वीकारना। जिसके अनुसार पद और उसके अर्थ का सबध एक सापेक्ष नियम है। सामान्यतः जो दृष्टात दिया जाता है, वह है—इन्द्र शुक्र एवं पुरन्दर तीनों समानार्थी पद हैं जो एक ही व्यक्ति, देवताओं के राजा की ओर सकेत करते हैं। इसी प्रकार व्युत्पत्ति की दृष्टि से ही नहीं जैसा उपर्युक्त दृष्टात में है, बल्कि वचन, लिंग, पुरुष आदि की दृष्टि से भी भिन्नता रखने वाले पद एक ही वस्तु को सूचित करते हैं। इस प्रकार पुष्य (पुल्लिग), तारा (स्त्रीलिंग) एव नक्षत्र (नपुंसक लिंग) लिंगगत भिन्नता के होते हुए भी एक ही वस्तु "तारा" को अभिव्यक्त करते हैं। आशय यह है कि एक ही वस्तु को निर्दिष्ट करने वाले पद विभिन्न कारकों से सम्बद्ध होते हैं तथा विभिन्न पुरुष और अर्थ में प्रयुक्त एक क्रिया पद समान क्रियाकलाप को निर्दिष्ट करता है। पदों के तर्कसंगत निहितार्थ के प्रति विभक्ति रूपों की व्याकरणीय भिन्नताओं की गौण स्थिति जैनो द्वारा प्रस्तुत शब्द नय का मुख्य सिद्धांत दिखाई देता है। यह दुहराना आवश्यक नहीं है कि व्याकरणवादियों के हाथों में पडने से नय, एकांत प्रयोग के कारण, भ्रष्ट होकर मिथ्या नय या शब्दाभास बन जाता है।

(6) समभिरूढ :- नामों में व्युत्पत्तिमूलक विभिन्नता। पदों में अपने मूल धातु के अनुसार विभिन्नता होना ही समभिरूढ नय है। यह शब्द नय का विशिष्ट अनुप्रयोग है। विशिष्ट होने के कारण ही पूर्व वर्णित नय से यह सकुचित एव अधिक अतिरंजित होता है। सामान्य नियम के अनुसार एक भाषा में सभी पद अपनी विशिष्ट और मौलिक पहचान रखते हैं। यह मौलिक पहचान ही विशिष्ट नामपद्धति या पारिभाषिक शब्दावली का कारण है। किसी शब्द की प्रथम व्युत्पत्ति धातु मूलो

के अर्थ प्रयोग से ही प्रमाणित मानी जाती है। निश्चित ही, इसका अर्थ नामों का स्वगुणार्थ नहीं है। स्वगुणार्थ या सम्पृक्तार्थ (connotation) नामों के अनुप्रयोग का क्षेत्र है जबकि धातुमूलों की विशिष्टता से नाम की व्युत्पत्ति ज्ञात होती है। जहा पूर्ववर्ती अर्थ प्रयोग तर्क संगत एवं सार्वजनीन है वहा पश्चात्वर्ती अर्थप्रयोग विशुद्ध व्यक्तिपरक एवं बहुधा संयोग परक होता है। भाषा के इतिहास का विज्ञान ऐसे नियम खोज सकता है जो शब्दकोष में नामों की व्युत्पत्ति जानने में सहायक हो सकते हैं। भाषा इतिहास के अध्येताओं के लिए निश्चित ही यह गौण नियम होगा। शब्द भंडार में मौलिक भिन्नताएँ पता लगाना एवं मौलिक धातु विभिन्नताओं से पदों की विभिन्नता के इतिहास की पडताल करना निश्चित ही प्रशंसनीय ध्येय है। भाषा के इतिहासविदों के लिए रोचक यह नाभिकीय विभिन्नता इतनी महत्वपूर्ण नहीं है कि अर्थप्रयोग के अन्य सभी व्याकरण सम्मत एवं तर्कसम्मत नियमों को आखिरी मूँदकर निगल लिया जाए। यहाँ पर जैन न्याय ने पुनः नय को सापेक्ष रूप में ही सामने रखा है जो भाषा इतिहासविदों द्वारा प्रस्तुत दावों की आवश्यक परिसीमा निर्धारित करता है। उदाहरण के लिए, यह सच है कि गौ पद इद्र से भिन्न है। यह भिन्नता उनकी सबधित धातुमूलों में देखी जा सकती है। अतः धातुमूल में भिन्नता का परिणाम है पद में संगत भिन्नता एवं तदनुसार अर्थ में भिन्नता। इस नय से ठीक-ठीक कहा जाए तो, इद्र, शुक्र एवं पुरन्दर का आशय क्रमशः सर्वऐश्वर्यवान्, सर्वशक्तिमान एवं शत्रुओं का विनाशक है। ये प्रत्यक्ष एवं युक्तियुक्त विशिष्ट अर्थ उनकी व्युत्पत्तियों से अनुमोदित हैं। किसी पद के मौलिक एवं प्रारंभिक अर्थ प्रयोग पर बल देना एक बात है और यह प्रस्तावित करना कि किसी पद को अपने सामान्य अनुप्रयोग में सदैव और अनिवार्यतः मौलिक एवं प्रारंभिक बोध को ही व्यक्त करना चाहिए सर्वथा भिन्न बात है। मौलिक एवं तात्कालिक भिन्नता से समसामयिक अनुप्रयोग तक रास्ता बनाते हुए सामान्य अर्थग्रहण तक की अप्रामाणिक छलांग इस नय में नहीं है।

एवम्भूत नय :- यह अंतिम नय पूर्ववर्ती नय का ही अग्र विशिष्टीकरण है। यह मात्र एक ऐतिहासिक सिद्धान्त है जिसमें उन्मत्त वेग है। इस सिद्धान्त के अनुसार मूल अर्थ सामान्यतः किसी पद का उपयुक्त

तात्पर्य नहीं होता। यहां तक कि धातुओं के अर्थों के भी अलग-अलग अन्वय एव रूप होते हैं। वस्तु की अभिव्यक्ति हेतु प्रयुक्त अनेक रूपों एवं अनुक्रमों में कोई एक विशेष रूप ही किसी पद की धातु से भलीभाँति अभिप्रेरित होता है। यह अभिप्रेरित रूप ही किसी पद के विधिसम्मत अर्थ को समसामयिक प्रयोग से परिसीमित करता है। ठीक यही बात एक भिन्न प्रकार से सर्वथा भिन्न पद द्वारा भी निर्दिष्ट हो सकती है। उदाहरण के लिए "गौ" का आशय एक चलता फिरता पशु है। जो चलता है वह "गौ" है। जब पशु विश्राम कर रहा हो या लेटा हो तब उस पर यह पद प्रयुक्त नहीं हो सकता। गमन लेटे रहने से सर्वथा भिन्न स्थिति है अतः "गौ" पद का प्रयोग उस प्राणी के लिए कैसे होना चाहिए जो दो आधारभूत भिन्न अवस्थितियों में हो। तर्कसगत अर्थ प्रयोग की दृष्टि से आधारभूत भिन्नता को पृथक् शब्द बंध द्वारा इंगित करना चाहिए। एवम्भूत नय का यही विवाद है। वस्तु की निर्दिष्ट अवस्थिति या अभिवृत्ति पद द्वारा प्रकट होना ही चाहिए। यदि पद इस निर्दिष्ट अभिव्यक्ति के भी परे ले जाता है तो वह भ्रम और अनेकार्थकता को उत्पन्न करता है। तब भाषा वस्तुओं के यथार्थ स्वरूप को उद्घाटित करने की अपेक्षा उन्हें और प्रच्छन्न बनायेगी।

इस व्याकरण-तर्क सगत युक्ति को आशिक रूप में स्वीकार किया जा सकता है। एक परिपूर्ण शब्द भंडार में इसे नियम या सिद्धान्त माना जा सकता है। किन्तु हम जिस भाषा का प्रयोग करते हैं उसका विकास इतने कठोर सिद्धांत के अनुसार नहीं होता। अस्तु यह पता करना कि वस्तुतः क्या अस्तित्वगत है तथा क्या होना चाहिए न्याय दृष्टि से एक भददी भूल ही साबित होगा। अतएव ठोस प्रयोग और रूढ अर्थ के सदर्थ से हटकर एवम्भूत नय की विवेचना अर्थहीन शब्दाडम्बर हो जाएगी।

जैन न्याय में सप्त नयों की चर्चा हुई है। प्रथम चार अर्थ नय कहलाते हैं क्योंकि वे ज्ञान की वस्तुओं (ज्ञेय) से संबंध रखते हैं। शेष तीन को शब्द नय कहते हैं। क्योंकि वे पद और उसके अर्थ से संबंध रखते हैं। इन्हीं सप्त नयों को अन्य क्रम में भी समूहित किया गया है। पहले तीन को द्रव्य नय तथा अन्य चार को पर्याय नय माना गया है। द्रव्य नय का आशय है सत्तासूचक (द्रव्यार्थिक)

रूप तथा पर्यायनय का आशय है परिवर्तन अथवा अभिव्यक्ति सूचक—पर्यायार्थिक रूप।

इन नयों का जैन मत के अनेकातवाद में महत्त्वपूर्ण स्थान है। सभी मानव रचित विवरण एव पूर्वानुमान सापेक्ष तथा परिसीमित है क्योंकि वे सीमित और अपूर्ण मनीषा से उदभावित हैं। हमारी प्रतिदिन की बातचीत में ही नहीं वरन् तत्त्वमीमासात्मक कथनों की भाषा में भी यदि पृष्ठभूमि से हटकर अपने ही प्रसंगों और सम्बन्धों के परिप्रेक्ष्य में अर्थ को सार्वभौमिक रूप दिया जाए तो व्यावहारिक असुविधा एव दर्शनशास्त्रीय सभ्रम उत्पन्न होगा। यथार्थ की अत्यन्त जटिलता को ध्यान में रखकर जैन चिंतकों ने अनेकात दृष्टि से बल देने में कभी उदासीनता नहीं दिखाई। बहुमुखी यथार्थ का शब्दाकन बहुविध होगा ही। उनमें से प्रत्येक आंशिक सत्य होता है किन्तु कोई भी एक वस्तुतः सत्य नहीं होता। दर्शन वह कथा है जिसमें एक हाथी है और सात अर्धे व्यक्ति हैं। प्रत्येक व्यक्ति हाथी के किसी एक अंग को छूकर धारणा बना लेता है कि हाथी वैसा ही है, जैसा वह अनुभव कर रहा है। और जब यथार्थ उसके सकीर्ण चौखटे (फ्रेम) में नहीं समाता तो वह यथार्थ में निमर्मतापूर्वक कतर ब्योत और खीचा तानी करता है ताकि यथार्थ को अपनी धारणा के अनुकूल बनाया जा सके। तब आभास एव सभ्रम रूप में कतिपय असुविधाजनक वस्तुओं को नकारा जाता है। दर्शन में प्रणाली निर्माण स्थगन शैया सहित यथार्थता के लिए व्यवस्था विधि सदैव रही है। किन्तु जो जानता है वह मानवीय दर्शनीय की सरलता पर मुस्करा देता है अनेकान्तवादियों द्वारा ईस्वी युग के कई शताब्दियों पूर्व ही यह क्रांतिक चेतनावनी दे दी गयी थी कि गगन और पृथ्वी में और भी अधिक वस्तुएँ हैं उनसे जो कि तुम्हारे दर्शन में स्वप्नकल्पित की गयी है।

नयों का लेखा जोखा अपूर्ण ही रहेगा यदि हम आत्मा के स्वभाव के परीक्षण में प्रयुक्त छह नयों की चर्चा नहीं करेंगे। जैन तत्त्वमीमासा के अनुसार जीव अथवा आत्मा का स्वभाव चेतन है। जब आत्मा अपनी विशुद्ध दशा में बाह्य विषयों से मुक्त होता है तब उसकी चेतना पूर्ण एव अत्यंत विकसित होती है। यह आदर्श

सिद्धावस्था है। पर इस अवस्था में भी निज का स्वभाव जटिलता से मुक्त नहीं होता। परमज्ञान आनंद में भी "निज" का द्रव्य स्वभाव बना रहता है। निजता अपने अनन्त गुणों से पृथक् और भिन्न नहीं है। अनन्त गुणों की धारिता की यह समृद्धि सिद्धि विषयक जैन अवधारणा का महत्वपूर्ण बिन्दु है जो कि वेदांत के शून्यवाद से, जिसके अनुसार परमयथार्थ सर्वगुण रहित होता है, विपरीत है। सर्वगुण रहित सत्ता एक रिक्त अमूर्तता है तो फिर उसे परम यथार्थ कैसे माना जा सकता है? यथार्थ और उसके गुणों में स्वकीय एकात्मता होती है, यह जैन तत्त्वमीमासा का केन्द्रीय सिद्धांत है।

अतः निज की विशुद्ध और पूर्ण अवस्था एक ऐसी स्थिति है जिसे उपलब्ध किया जाना चाहिए। साधारणतया निज की सत्ता कुछ भिन्न होती है, उसकी महिमा न्यून होती है, और उसकी प्रफुल्ल कांति असंगत परिस्थितियों और सीमाओं के कारण निस्तेज होती है। अपनी ही सामान्य दुर्बलताओं और प्रवृत्तियों के वशीभूत "स्व" अपने चारों ओर कुछ सूक्ष्म और कुछ स्थूल पौद्गलिक आवरण लपेट लेता है। यह पौद्गलिक आवरण आत्मा पर भार बनते हैं और उसे सीमाओं में बाँधते हैं और फिर जीव के जन्म मरण का चक्र चलता रहता है। इस दशा में जीव चेतनायुक्त मूर्तपिंड होता है। इस सामान्य दशा में वह अपने स्थूल शरीर की इन्द्रियों के माध्यम से ही व्यक्त होता है। मृत्यु और पुनर्जन्म के मध्य के अंतराल में अपनी अमूर्त दशा में वह यद्यपि स्थूल देहावरण से विमोचित हो जाता है, फिर भी वह सूक्ष्म कार्माण शरीर से सम्पृक्त होता है। यही कार्माण शरीर अगले जन्म में मूर्त शरीर के संघनन में नाभिक का कार्य करता है। इस प्रकार के जीव को सोपाधि जीव कहते हैं। तथा सोपाधि से मुक्त परिपूर्ण जीव को निरुपाधि जीव कहते हैं।

अपनी सासारिक अवस्था में जीव न केवल अपने ही शरीर से सायुज्य होता है अपितु अनेकानेक जीवित और अजीवित वस्तुओं से भी होता है। जिस परिवेश में वह जीता है, चलता-फिरता है, अपना अस्तित्व बनाए रखता है, वह उसके अपने शारीरिक ढाँचे से अधिक विस्तृत होता है। पशुओं और पक्षियों में भी स्व पोषण की प्रेरणा के अतिरिक्त भी परिवेश के प्रति व्यापक आकर्षण पाया जाता

है। सतान के पोषण और सहायता की जनक सुलभ प्रेरणा तथा अपने जनक पर निर्भर रहने की सतानसुलभ प्रेरणा सभी जीवों में पाया जाने वाला वह जैविक आधार है जिससे मानव जाति में परिवार सस्था का विकास हुआ है। मानव समाज में आकर स्व के बाह्य परिवेश में विस्तार का क्षितिज अधिक स्पष्ट हो जाता है। अनेक आर्थिक और सामाजिक संस्थाएँ, जैसे सम्पत्ति पर निजाधिकार, अथवा विशेष सामाजिक स्थिति या राष्ट्र का सदस्य होना, मनुष्य के व्यक्तित्व को परिवेश के साथ तादात्म्य स्थापित करने की दिशा में विस्तृत करती है। निज सम्पत्ति की वृद्धि से मनुष्य आनन्द और गर्व का अनुभव करता है। व्यक्ति जिस परिवार या राष्ट्र का सदस्य होता है उसकी समृद्धि अथवा विपत्ति से क्रमशः आनन्द या शोक की सहानुभूति प्रकट करता है। अतएव व्यक्तित्व की प्रकृति व्यक्ति में रुचि रूझान के विस्तार एवं विविधता से निश्चित होती है। हम क्षुब्धता का अनुभव करते हैं जब हमारे स्वत्व को क्षति पहुँचती है। जब कोई हमारे प्रिय और निकट सबंधी के साथ दुर्व्यवहार करता है तो हमें अपना ही अपमान हुआ प्रतीत होता है। हमारा "स्व" जो अपने आप में जटिल बुनावट है, और भी जटिल हो जाता है जब वह परिवेश की वस्तुओं एवं व्यक्तियों के प्रति अपने रुचि रूझानों के माध्यम से अपनी पहचान दृढ़ता है। इन परिस्थितियों में आत्मा का स्वभाव और उसकी उपयुक्त परिसीमा की खोज एक अत्यन्त कठिन प्रश्न है। अतः नयों के अनुप्रयोग की आवश्यकता अपरिहार्य है। पूर्व वर्णित नय, स्व की परिसीमा को परिभाषित करने और उसके स्वभाव को विवेचित करने के उद्देश्य से ही विशेष रूप से अभिकल्पित किए गए हैं।

नय के दो मुख्य पक्ष हैं—निश्चय नय और व्यवहार नय। निश्चय नय का अर्थ है सत्य और पूर्ण दृष्टि। इसके अनुसार द्रव्य और गुण में कोई पृथक्त्व नहीं है। "स्व" को अनन्त गुणों से युक्त एक परिपूर्ण रूप में देखा जाता है। व्यवहार नय अपूर्ण दृष्टि है। "स्व" के जटिल स्वभाव को उसके विविध गुणों में विश्लेषित कर हम अपना ध्यान किसी एक गुण विशेष पर केंद्रित करते हैं, ऐसा गुण जो उस क्षण स्व को अभिव्यक्त करता है। निश्चय नय को आगे दो रूपों में बाटा गया है—शुद्ध निश्चय नय और अशुद्ध निश्चय नय। शुद्ध निश्चय नय में आत्मा को शुद्ध और निरुपाधि अवस्था में देखा जाता है।

पौद्गलिक परिवेश एव परिसीमाओ से सर्वथा असत्ग्रन आत्मा अपने अनन्त गुणो और ऐश्वर्य के साथ अपनी मूल काति विकीर्ण करती है। जहां आत्मा अपने गुणो मे अवस्थित है तथा गुण शुद्ध और आत्मा के स्वभाव के निर्मल रूप मे है, वहा शुद्ध निश्चय नय है। अशुद्ध निश्चय नय मे आत्मा पौद्गलिक परिवेश के जाल में ग्रस्त सोपाधि अवस्था मे होती है। उपाधि की उपस्थिति उसे अशुद्ध बनाती है। आत्मा की अन्तर्वर्ती आभा मलिन होती है। फिर भी अपने विजातीय प्रभावो से आवरित आत्मा के प्रभाव को उसके असख्य गुणों के माध्यम से जाना जाता है। यह अशुद्ध निश्चय नय से आत्मा का दर्शन है।

इसी प्रकार व्यवहार नय को दो भागो मे बाटा गया है, सदभूत व्यवहार और असदभूत व्यवहार। सदभूत व्यवहार से आशय वस्तु के अन्तर्वर्ती स्वभाव से है। यहा वस्तु की शुद्धता या अशुद्धता का प्रश्न महत्त्वपूर्ण नहीं है। व्यवहार शब्द जैसा कि पूर्व मे समझाया गया है द्रव्य मे रहने वाले गुणो का विश्लेषण, एव पृथक्त्व ध्वनित करता है। ज्ञान या विचार आत्मा का गुण है। ज्ञान को आत्मा का पर्याय कहना सदभूत व्यवहार नय को अगीकार करना है। असदभूत से आशय है आत्मा मे विजातीय गुणो का आरोपण करना। अनेक जैविक प्रेरणाएं एव सवेग विशिष्ट पौद्गलिक सरचना के कारण भिन्न-भिन्न दिखाई देते हैं। ऐसी प्रेरणाएं और मनोवेग असदभूत व्यवहारनय के कारण ही आत्मा से सायुज्य प्रतीत होती हैं। इसी प्रकार कार्मिक अवयव (पुद्गल कर्म वर्गणाएं) जो मूलतः पौद्गलिक होते हैं, आत्मा के कहे जा सकते हैं एव उसके आविर्भाव को रूपांतरित करते हैं।

इनमे से प्रत्येक को पुनः दो गौण रूपों मे बाटा गया है—उपचरित एव अनुपचरित। उपचरित वह प्रयोग है जो परम्परा से पवित्र माना गया है, इसका अन्य कोई तात्त्विक औचित्य नहीं होता। यह एक प्रकार का लाक्षणिक अनुप्रयोग है जबकि अनुपचारित ठीक विपरीत है। वह अपनी तात्त्विक श्रेष्ठता पर निर्भर होता है तथा लाक्षणिकता एव स्थानान्तरित आरोपण से मुक्त होता है। इस प्रकार चार प्रकार के व्यवहारनय होते हैं—

- 1 - अनुपचरित सदभूत व्यवहारनय
- 2 - उपचरित सदभूत व्यवहारनय
- 3 - अनुपचरित असदभूत व्यवहारनय
- 4 - उपचरित असदभूत व्यवहारनय

अब इनमे से व्यवहार प्रमुख है क्योंकि वह वस्तु के लक्षणों का विश्लेषण करता है, सदभूत है क्योंकि वह प्रामाणिक और अन्तरंग लक्षणों पर बल देता है, तथा अनुपचरित है क्योंकि वह प्रतीकात्मक (figurative) और स्थानान्तरित निहितार्थ से मुक्त है। इसका दृष्टांत है आत्मा जो ज्ञान स्वभावी है। दूसरा नय उपरोक्त कारण से व्यवहार है, उपरोक्त संगत कारण से ही सदभूत है और उपचरित इसलिए है कि विशेषण प्रतीकात्मक और स्थानान्तरित है। जब हम प्रमाण के रूप में ज्ञान को व्यक्त करते हैं, हम ज्ञान के विषय अर्थात् अर्थ के बारे में चिन्तन करते हैं। अर्थ को अपने आप में ज्ञान विकल्प कहा जा सकता है। बाह्य वस्तुओं के सन्दर्भ में अर्थ को ज्ञान का रूपांतर कहना प्रतीकात्मक सत्य है। ये विषय भौतिक प्रकृति में अचेतन होने पर भी ज्ञान के श्रेय होने से ज्ञान के ही पर्याय कहे जाते हैं। "स्व" से जो अन्तरंग रूप में सम्बद्ध है वह ज्ञान प्रक्रिया द्वारा निर्मित सबध के कारण विषय वस्तु को स्थानान्तरित होता है। तीसरा नय है अनुपचरित असदभूत व्यवहार। केवल असदभूत पद की व्याख्या अपेक्षित है। यह परकीय गुणों से पृथक् स्व की पहचान की ओर संकेत करता है। उदाहरणार्थ शरीर को ही "स्व" मानना, जैसा कि साधारण रूप से जीवन में होता है - असदभूत व्यवहार है। यह मात्र प्रतीकात्मक नहीं है क्योंकि यह वक्तव्य आत्मा और देह के निकट अन्त सबध से उद्भूत है। अतः यह शरीर मेरा है या मैं इस शरीर का हूँ वह वक्तव्य है जो अनुपचरित असदभूत व्यवहारनय से समर्थित है। अन्तिम नय है उपचरित असदभूत व्यवहार। यहाँ परकीय गुण अथवा वस्तु जिसके "स्व" को पहचाना जाता है, आत्मा और शरीर के बीच विद्यमान अन्तरंग संबंध से रहित होता है। आभूषणों को अपना कहना, कुछ व्यक्तियों को स्वयं से संबधित समझना, कुछ वस्तुओं को स्वयं की सम्पत्ति मानना, साररूप में अपने व्यक्तित्व को परकीय वस्तुओं और व्यक्तियों से अभिन्न मानना प्रतीकात्मक अर्थ में ही सम्भव है। प्रत्येक व्यक्तित्व विशिष्ट है एवं अन्य से परकीय है यद्यपि

सभी सहअस्तित्व के आधार पर एक सामान्य परिवेश में सहभागीय होते हैं तथा निश्चित संबंधों में आबद्ध होते हैं। फिर भी तत्त्वमीमासात्मक दृष्टि से अपनी नियति अपने हाथों में है। अतः स्व का सामान्य अभिज्ञान अन्य वस्तुओं के साथ करना प्रतीकात्मक और स्थानान्तरित कथन है जिसे उपचरित असद्भूत व्यवहारनय कहा गया है। इस प्रकार व्यवहारनय के चार प्रकार निश्चय नय के दो नयों के साथ मिलकर छ नयों का विधान करते हैं जो मानव व्यक्तित्व की गहराई की थाह लेने के लिए विशेष रूप से नियोजित किए गए हैं।

इन नयों का उद्देश्य पूर्ववर्ती सात सामान्यतः एव उत्तरवर्ती छ. का विशेषतया मनोरजक परिवेश में व्यक्तित्व की अतरंग प्रकृति को उद्घाटित करना है। यह केवल सैद्धांतिक अभिरुचि का विषय नहीं है, जो कि इन नयों के मूल में है। यथार्थ की प्रकृति का बोध और अनुभव निश्चयस परम आनंद से पूर्ण मोक्ष तक, जहां से पुनरागमन सम्भव नहीं, पहुँचने का स्वहेतु एक उपयोगी साधन है। पर इस व्यावहारिक पक्ष के अतिरिक्त इस समस्या का एक पक्ष और है। प्रमाणों और नयों से ग्रहीत सत्य सामान्य जनों को भी सुलभ होना चाहिए। जो शोक के भार के नीचे दबे हुए विकास करते हैं तथा उस सुख के लिए सदैव लालायित होते हैं जिसे वे केवल आस्था और आशा के द्वारा जानते हैं। अतः सत्य को श्रुत ग्रंथों के द्वारा व्यक्त करने की आवश्यकता होती है। भाषा के माध्यम से सत्य का उद्घाटन ही शब्द (word) या स्याद्वाद है। स्याद्वाद का अर्थ है सापेक्ष कथन का सिद्धान्त जिसके सात आयाम हैं। इस सप्त आयामी कथन शैली को सप्तभगी कहते हैं।

सप्त भंगी कथन की सात भंगिमाएं

स्याद्वाद की द्वन्द्वात्मकता (dialectic) सभी नये पुराने दर्शन के भारतीय विद्यार्थियों के लिए उससे कम पहेली नहीं है जितनी कि यूरोपीय दर्शनशास्त्रियों के लिए हीगेल की द्वन्द्वात्मकता। स्याद्वाद और उसका प्रतिपक्ष, प्रथम दृष्टि में अप्रामाणिक एवं अन्तर्द्वन्द्व से पूर्ण दिखाई देता है। पर वह एक महत्वपूर्ण सिद्धान्त ही नहीं वरन्

अधः संरचना (substratum) एव न्याय प्रतिपादन की दृष्टि से यथार्थ का आधारभूत सिद्धान्त है। सूक्ष्म परीक्षण करने से सप्तभंगियों में सत्य का स्पष्ट बोध प्रकट होता है। ज्ञान के अन्य सभी वाद सापेक्ष कथन के सिद्धान्त के आगे अपनी क्षुद्रता के कारण निस्तेज हो जाते हैं।

ऊर्ध्व में स्थित दैदीप्यमान स्वर्ग से लेकर मानव व्यक्तित्व के अन्तरतम तक प्रत्येक अस्तित्वगत वस्तु निरंतर परिवर्तन और रूपान्तरण की प्रक्रिया में सलग्न है। यदि हमें विश्वास हो खगोलविद् की कल्पना पर जिससे वह कई कल्प पीछे लोक के इतिहास में झाँकने में सक्षम होता है अथवा सुदूर भविष्य की झलकियाँ देख पाता है तो हमें सारा लोक अस्तित्व के रजत पट पर गतिशील चलचित्र के समान प्रतीत होगा। आज का चमचमाता सितारा कभी कई लाख मील व्यास का भीमकाय धुँधला (nebulous) धूल पिंड था। बाद में एकत्रीकरण और सघनन की प्रक्रिया शुरू हुई। जिससे एक सघन नाभिक का निर्माण हुआ जो उक्त प्रक्रियाओं से और बड़ा होता गया। फलस्वरूप असीम मात्रा में ऊष्मा उत्पन्न हुई। इस घटना से विशाल अग्निपिंड का निर्माण हुआ और फिर इसी पिंड ने गति के नियमों के अधीन अनेक प्रदीप्त पिंडों को जन्म दिया। ये सभी पिंड गुरुत्वाकर्षण के नियम के अधीन अपने जनक पिंड से बंधे रहकर सौर्य मंडल की रचना करते हैं। हमारा सूर्य इस तारा मंडल का एक तारा ही है।

अपने तारा मंडल के साथ सूर्य के उद्भव के समानान्तर एक विपरीत नाटक भी चलता दिखाई देता है। किसी रहस्यपूर्ण विस्फोट अथवा तारों की परस्पर टकराहट के कारण नया तारामंडल (nebula) अस्तित्व में आता है। दूरबीनों से अवलोकन करने पर दूरस्थ सौर्य जगत का न केवल उद्भव बल्कि जीर्ण शीर्ण और मृतप्राय तारों का क्षय और विलीनीकरण दिखाई दिया। तारों के इस लोक की रचना उस अक्षरमाला से हुई है जिससे तीन महत्वपूर्ण शब्द बनते हैं।, उत्पत्ति (जन्म), वृद्धि और क्षय (विनाश)।

अब हम अपनी पृथ्वी की ओर चले जो सूर्य और अन्य तारों की तुलना में एक छोटा सा बिन्दु कण है। यहाँ भी वही प्रक्रिया

विद्यमान है। पृथ्वी के प्रारम्भिक इतिहास में हुए भीषण ज्वालामुखीय उथल पुथल के कारण ही भूपृष्ठ का निर्माण हुआ है। भू-वैज्ञानिक परिवर्तनों के बाद पृथ्वी तल पर जीवन के लक्षण प्रकट हुए और फिर पृथ्वी के विभिन्न पृष्ठों पर पादप जगत और प्राणी जगत के उद्भव की अद्भुत कहानी अमिट अक्षरों में लिखी गई। इस कहानी में भी वही प्रक्रिया समाहित है। जीवन भी निर्माण और विनाश की मिलीजुली प्रक्रिया का रहस्य लोक है। जहा भी देखोगे यही पाओगे। यथार्थ परिवर्तन की जटिल प्रक्रिया है और उसमें हर वस्तु इसी परिवर्तन विधि से होकर गुजरती है।

कुछ भी नहीं है मात्र स्थिर और कुछ भी नहीं है मात्र परिवर्तनशील। एक बीजाणु ओक के रूप में विकसित होता है, एक बीज विशाल वृक्ष में बदल जाता है पर बीज तब बीज नहीं रह जाता। मृत्यु से जीवन का जन्म होता है। कुछ खो जाने पर ही कुछ मिलता है। जैविक यथार्थ सबधी यह सदेश दर्शन के क्षेत्र में महत्वपूर्ण योगदान है।

हीगेल ने इसी तर्क पर अपनी तत्त्वमीमासा प्रस्तुत की बल्कि दोनो (प्रक्रियाओ) की पहचान की। पर उसका तर्क मात्र पाण्डित्यपूर्ण तर्क नहीं है, जिस पर उसके पूर्ववर्ती दार्शनिक काट ने अपने मत का प्रतिपादन किया था। हीगेल का तर्क तत्कालीन दार्शनिक विचारधाराओ की शांति भंग करने वाला सिद्ध हुआ पर अन्ततः उसने विचारो को पाण्डित्य की दासता से मुक्त किया। उसने विश्व के समक्ष दृढतापूर्वक घोषणा की कि विधेय और निषेध अन्ततः एक उच्चतर एकता में समाहित है, "है" और "नहीं है" वस्तुतः समान और समरूपी है क्योंकि वे एक ही यथार्थ के दो पक्ष हैं। वाद (thesis) और प्रतिवाद (antithesis) के सामजस्य से उत्पन्न उच्चतर सम्वाद (synthesis) की इस द्वन्द्वात्मक प्रक्रिया से जो सुपरिचित होगा उसे सप्तभगी की प्रस्तुति में कोई विरोधाभास दिखाई नहीं देगा बल्कि वह उसमें अन्तर्निहित सत्य को अन्वेषित कर सकेगा।

बहुत पहले जैनों ने अस्तित्व की इस जटिलता को समझ लिया था। किसी भी वस्तु विशेष से सबधित एक निश्चयात्मक कथन को भलीभाँति दो प्रकार के कथनों में बाटा जा सकता है—

विधेयात्मक एवं निषेधात्मक। एक तथ्य के विषय में दो कथन जो प्रत्यक्षतः विरोधी हो सत्य कैसे हो सकते हैं? इस प्रश्न का उत्तर तथ्य की प्रकृति में छिपा है। प्रत्येक मूर्त कथन के पीछे वस्तु के ठीक स्वभाव से संबंधित एक प्रश्न की पूर्वकल्पना होती है। यह प्रश्न वस्तु को किसी दृष्टिकोण विशेष से निर्धारित करने की इच्छा पर निर्भर होता है। वस्तु के अनेक पक्ष एवं संबंध होते हैं अतः अनेक प्रकार के निर्धारण भी होते हैं। इस प्रकार एक ही वस्तु में परस्पर विरोधी लक्षण प्रकट होने की संभावना होती है और उन्हें प्रकथन प्रक्रिया से दर्शाया जा सकता है। एक मूर्ति सगमरमर की है। या प्लास्टर ऑफ पेरिस की? यदि वह किसी एक से निर्मित है तो दूसरे से निर्मित नहीं होगी। क्या यह वही स्वर्ण कगन है जो पिछले वर्ष खो गया था। नहीं यह नवनिर्मित है यद्यपि वही स्वर्ण प्रयुक्त हुआ है। सुकरात ग्रीक था या रोमन? वह ग्रीक था रोमन नहीं। अब कैसर (सम्राट) क्या है? वह है फिर भी कैसर नहीं है। ये कुछ सगत प्रश्न और उनके उत्तर हैं इन सबमें एक ही वस्तु के विधेय पक्ष एवं निषेध पक्ष की संभावना उपस्थित है। समान विषय को "है" अथवा "है नहीं" से स्पष्टतया निर्दिष्ट किया जा सकता है। ध्यान रखने योग्य बात यह है कि प्रत्येक प्रसंग में दृष्टिकोण भिन्न है। इसमें कुछ भी रहस्यपूर्ण अथवा अविश्वसनीय नहीं है। जब तक विषय के दो कथन हो तो कोई एक कथन उस विषय पर अपना एकाधिकार नहीं जमा सकता। किसी भी कथन में विषय का कोई पक्ष छूट ही जाता है और यह छूटा हुआ पक्ष प्रतिकथन से अभिव्यक्त हो सकता है। इसका आशय है कि किसी भी स्थिति में ऐसा कथन संभव नहीं है जो वस्तु विशेष के विषय में एकमात्र सत्य कथन हो। किसी प्रसंग में कोई भी निष्कर्ष सर्वथा सत्य एवं अन्य सभी निष्कर्षों को त्याज्य नहीं माना जा सकता। अतः हम एक स्थिति में संभव किसी अनेक में से एक सार्थक कथन का ही आश्रय ले पाते हैं। ये सार्थक कथन प्रारम्भिक रूप से दो रूप विधेय और निषेध में होते हैं।

1 - स्यात् अ है।

2 - स्यात् अ नहीं है।

क्योंकि ये दो पक्ष एक ही वस्तु में हैं अतः कह सकते हैं।

3 - स्यात् अ है और नहीं है। यहां हम वस्तु के दोनों पक्षों का, जो एक दूसरे से दूर हैं तथा जिनको पृथक्-पृथक् माना जाता है, विचार कर रहे हैं। ये दोनों पक्ष जन्मजात होते हैं तथा एक ही अभिज्ञान को अभिव्यक्त करते हैं अतः दोनों पक्षों को परस्पर सम्बद्ध जानना चाहिए। इस दशा में "दो" को एक कथन से निश्चयपूर्वक व्यक्त करना संभव नहीं होगा। क्योंकि सीधा सा कारण है कि ऐसा एक कथन संभव ही नहीं है। अतः हमें अपनी असमर्थता स्वीकार करना चाहिए और निश्चयात्मक कथन के प्रसंग में हमें शब्द भंडार के दिवालियापन की घोषणा करना चाहिए। इसी तथ्य से कथन की चौथी भंगिमा सामने आती है।

4 - स्यात् अ अवक्तव्य (शब्दों में वर्णनीय नहीं) है। हमारी भाषा की इस असहाय प्रकृति को ध्यान में रखते हुए प्रथम तीन कथनों को अर्थसीमित कर सकते हैं। इस प्रकार हमें कथन की तीन और भंगिमाएं मिलती हैं।

5 - स्यात् अ है यद्यपि अवक्तव्य (Indescribable) है।

6 - स्यात् अ नहीं है यद्यपि अवक्तव्य है।

7 - स्यात् अ है और नहीं है यद्यपि अवक्तव्य है।

कथन की इन सात भंगिमाओं को एक घड़े के दृष्टांत से प्रायः समझाया जाता है। घड़े के संबंध में कथन हो अथवा निषेधात्मक कथन वह क्रमशः चार पक्षों पर निर्भर करता है। घड़े का आकार, पदार्थ, स्थान एवं काल जो उसे विधेय भी बनाते हैं और निषिद्ध भी। स्वरूप स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र एवं स्वकाल की अपेक्षा से घड़ा यथार्थ है, पररूप, परद्रव्य, परक्षेत्र तथा परकाल की अपेक्षा से घड़ा अयथार्थ है, अस्वीकृत है। जब हम तर्क के आधार पर विधेय और निषेध कथन करते हैं तो इन दोनों से कुछ पूरक भंगिमाएं प्रकट होती हैं। परम्परागत रूप से इन्हें निम्नलिखित प्रकार से वर्णित किया गया है स्यात् अस्ति, स्यात् नास्ति, स्यात् अस्ति नास्ति, स्यात् अवक्तव्य, स्यात् अस्ति अवक्तव्य, स्यात् नास्ति अवक्तव्य, स्यादस्ति नास्ति अवक्तव्य।

1 - घड़े का स्वरूप क्या है? और उसका पररूप क्या है? जब घड़ा शब्द सुनते हैं तो इस पद से जुड़े निश्चित लक्षणों का बोध होता

है जो अपरिवर्तनीय है तथा जिनसे वस्तु विशेष का गठन हुआ है। घड़े शब्द से संकेतित ये सभी अनिवार्य लक्षण ही उसका स्वरूप है। किसी अन्य पद से संकेतित किसी अन्य वस्तु के लक्षण घड़े के पररूप है। वस्तु की सत्ता स्वरूप है और असत्ता पररूप है। यदि घड़े की सत्ता का उसके स्वरूप के साथ ही पररूप जैसे वस्त्र से अभिव्यक्त किया जाए तो घड़ा अपना विभेदक चरित्र ही खो बैठेगा और वस्त्र समझा जाएगा। दूसरी ओर यदि पररूप की अपेक्षा अपने स्वरूप से अस्तित्वहीनता प्रकथित की जाती हो तो घड़ा किसी भी रूप में अस्तित्वशील न रहेगा। इन परिणामों में से कोई भी तर्क सगत नहीं है।

अब हम बर्तनों के प्रकारों पर विचार करें तो हम पाते हैं कि घड़ा केटली से भिन्न है। कोई बर्तन घड़ा है या केटली। घड़े के लिए घड़े का आकार उसका स्वरूप है, केटली का आकार उसका पररूप। पूर्वापेक्षा से वह घड़ा है और उत्तरापेक्षा से नहीं है।

अब हम केवल घड़ों की बात करें। एक घड़ा अपना स्वरूप रखता है और प्रत्येक दूसरा घड़ा उसके लिए पररूप है। यदि असत्ता स्वरूप से सायुज्य हो तो घड़ा होगा ही नहीं, यदि सत्ता पररूप की अनुवर्ती हो तो सभी घड़े एकरूप हो जाएंगे उनकी पृथक् विशेषता समाप्त हो जाएगी।

घड़े का निर्माण कुम्हार करता है। कुम्हार के चाक पर रखा हुआ मिट्टी का पिंड घड़ा नहीं है। अंतिम रूप से निर्मित वस्तु ही घड़ा है। यह अंतिम रूप ही उसका स्वरूप है। निर्माण प्रक्रिया के बीच की अन्य सभी अवस्थायें उसका पररूप हैं। स्वरूप विधेय कथन है और पररूप निषेध कथन।

2 – घड़ा किस द्रव्य से निर्मित है? मिट्टी उसका स्वद्रव्य है और स्वर्ण परद्रव्य। घड़ा मिट्टी का है सोने का नहीं।

3 – घड़े का अपना क्षेत्र (स्वक्षेत्र) क्या है? घड़ा जिस स्थल पर रखा है, वह उसका स्वक्षेत्र है, इसके अतिरिक्त प्रत्येक अन्य स्थल परक्षेत्र है। ताजमहल का स्वक्षेत्र आगरा है और दिल्ली उसके लिए परक्षेत्र है। यदि घड़ा परक्षेत्र में भी हो तो फिर कोई भी क्षेत्र घड़े से रहित

नहीं हो सकता। इसी प्रकार सभी स्थानों पर ताजमहल होगा। यदि वस्तु अपने ही क्षेत्र में नहीं है तो फिर लोक में घडा कहीं भी नहीं होगा। ये दोनों निष्कर्ष बुद्धिसगत नहीं है।

4 - घड़े का स्वकाल क्या है? घड़े का स्वकाल वह कालावधि है जिसमें घडा विद्यमान है। वह अतीत जब घडा कुम्हार के चाक पर रखा मिट्टी का लौदा (पिंड) था और वह भविष्य जब वह बिखरकर खपड़ों का ढेर हो जाएगा, उसका परकाल है। स्वकाल में उसकी सत्ता और परकाल में उसकी असत्ता एकदम स्पष्ट है। यह बात सभी वस्तुओं/व्यक्तियों पर लागू होती है। सुकरात एथेन्स के इतिहास के युग विशेष में जीवित था। पर अब नहीं है। यदि कोई वस्तु स्वकाल एव परकाल में साथ-साथ हो तो वह शाश्वत होगी, यदि वह स्वकाल में न हो यद्यपि परकाल में रही हो तो वह वस्तुतः नहीं है। क्योंकि सत्ता का काल से संबंध होता है।

इस प्रकार एक वस्तु रूप, द्रव्य, क्षेत्र और काल के चार (भाव) आयामी स्व संबंध से विहित होती है। तथा चार आयामी पर संबंधों से निषिद्ध होती है।

स्वरूप आदि का निर्धारण पररूप आदि के चार आयामी सदर्थों में होता है। अन्य संबंधों से पृथक् स्व संबंधों का कोई अर्थ नहीं होता। किन्तु प्रश्न उठता है कि हम पररूप, परद्रव्य आदि संबंधों का निर्धारण कैसे करें। ये पर्यावरणीय संबंधों पर निर्भर होते हैं। पर्यावरणीय संबंध भी अन्य संबंधों पर। इस प्रकार हम अपने पर्यावरण से अन्यो की ओर स्व संबंध की किसी स्पष्ट समझ के बिना, विस्तार करते जाते हैं। एक वस्तु और उससे अन्य (पर) का भेद अनैतिक और अनिश्चित अधः पतन के रेतीले आधार पर टिका होता है। अस्तु विधेय और निषेध दोनों ही औधे मुह गिर पडते हैं।

यह आक्षेप मिथ्या बोध पर आधारित है। चार आयामी स्व संबंध और पर संबंध का भेद अनिश्चित अधःपतन पर निर्भर नहीं है। किसी वस्तु के मौलिक स्वभाव में ही न केवल उसका स्वरूप समाहित होता है बल्कि वह स्वयं का पररूप से भिन्न रूप भी रखता है। अपनी अनुभूति में हम केवल वस्तु का बोध ग्रहण नहीं करते किन्तु उसकी अन्य वस्तुओं से भिन्नता का बोध भी ग्रहण करते हैं। घडा केवल

घडा ही दिखाई नहीं देता बल्कि वस्त्र से भिन्न भी दिखाई देता है। इस भिन्नता के बिना घडे का बोध सभव ही नहीं है। स्व कथन की प्रक्रिया मे पर से विभेद अन्तर्निहित होता है। अस्तु अनिश्चित पतन का आरोप सर्वथा अप्रामाणिक है।

इस मत के अनुसार ज्ञान के वस्तुगत रूप (प्रमेय) का अस्ति और नास्ति की शैली में कथन किया जा सकता है। यह द्विविध प्रकथन प्रमेय के स्वरूप और पररूप पर आधारित होता है। उसका स्वरूप क्या और पररूप क्या है? प्रमेय के पररूप का अर्थ है अप्रमेय। अतः अप्रमेय होने से इस प्रसंग मे यह मत असफल होना चाहिए।

तर्कशास्त्री कहते है नही। ज्ञान द्वारा ग्रहीत वस्तु की दशा प्रमेय का स्वरूप अर्थात् प्रमेयत्व है। सामान्य रूप से इसमे वस्तु का ज्ञाता के साथ संबध अन्तर्निहित होता है। इस संबध के सिवाय वस्तु भी प्रमेयत्व से भिन्न होती है। अतः इस प्रसंग मे वह पररूप होती हैं। यह मत परमसत्ता या महासत्ता पर अनुप्रयुक्त किया जा सकता है। यदि परमसत्ता (summum genus) के विषय मे भी अस्ति-नास्ति कथन किया जाए तो उसका स्वरूप-पररूप क्या है? पररूप कुछ हो नही सकता क्योकि परमसत्ता किसी अन्य रूप, द्रव्य, क्षेत्र या काल मे नही होती। अपने आप के अतिरिक्त किसी अन्य वस्तु का अस्तित्व महासत्ता के पररूप को समाहित नहीं करता। स्वविरोधाभास होगा फिर भी हम उसके पररूप के विषय मे कह सकते है कि जब हम इस सर्वसमाविष्ट लोक की किसी अपूर्णता का चितन करते है। अतः अपूर्णता का एक अश भी जो सम्पूर्णता का निषेध करता है, उसका पररूप है।

अतएव अस्ति "स्व" पर और नास्ति अन्य पर निर्भर है। स्व से अनुबधित अस्ति का संबध वस्तु से सुस्पष्ट होता है। परन्तु घडे के अतिरिक्त अन्य वस्तु से अनुबधित नास्ति घडे का ही कथन करती है। तब ऐसा आशय निकलता है कि घडा अन्य वस्तु जैसे वस्तु के स्वरूप मे सम्मिलित होता है। इस स्थिति मे भ्रम होता है।

यह आक्षेप भी मिथ्या बोध पर टिका है। निरसदेह अस्ति स्व (घडा) के स्वरूप पर आधारित है। नास्ति अन्य (वस्त्र) पर आधारित

हैं। नास्ति अन्य (वस्त्र) पर आधारित है पर इसका यह अर्थ नहीं कि घडा वस्त्र का स्वरूप धारण करता है। यह तो व्यर्थ तर्क है। इससे तो वस्तुओं के बीच का सुस्पष्ट अंतर ही समाप्त हो जाएगा और सारा ज्ञान भी। अस्ति में स्वकथन समाहित और नास्ति में परद्रव्य अपवर्तित। एक वस्तु न केवल व्यक्तित्व को अभिव्यक्त करती है, वरन् अन्य को विकर्षित भी करती है। अपकर्षण का यह तत्त्व कि यथाथ होने के लिए प्रत्येक वस्तु उसे रखे, जो नकारात्मक प्रकथन की अभिव्यक्ति दे। भ्रम उत्पन्न करने के बजाय विभेद का यह तत्त्व ही वस्तु के स्वकथन का एकमात्र आधार है। अस्ति और नास्ति, प्रकथन एव अपवर्जन एक ही वस्तु के दो अविच्छिन्न पहलू हैं। जहां अस्ति है वहा नास्ति भी है और जहा नास्ति है वहा अस्ति भी है।

अब एक ही वस्तु में अस्ति और नास्ति की सह उपस्थिति एकदम अप्रामाणिक प्रतीत होती है। क्योंकि जब हम एक ओर घडे को देखते हैं तो नास्ति रहित केवल अस्ति को देखते हैं और दूसरी ओर असंभव और अयथार्थ अवधारणा जैसे गधे के सींग या आकाश कुसुम के प्रसंग में केवल नास्ति है, अस्ति नहीं।

यह तर्क ठीक नहीं है। किसी बोधित वस्तु के प्रसंग में नास्ति का अर्थ यह नहीं है कि वस्तु इस रूप में अस्तित्वगत नहीं हो सकती फिर भी उसका बोध होता है। यह अर्थहीन है। नास्ति का अर्थ विभेदन और अपवर्जन के उस तत्त्व से अधिक नहीं है जो एक वस्तु की उसकी पृष्ठभूमि में पृथक् पहचान बनाता है तथा उसे सुनिश्चित और विधेयात्मक स्वरूप प्रदान करता है। इस अर्थ में नास्ति अस्ति से पृथक् नहीं है और उसका प्रयोग जिस अर्थ में किया जाता है वह महत्वपूर्ण है। असंभव और अयथार्थ अवधारणा के प्रसंग में विधेयात्मक आधार ही कहा है? यदि आकाश कुसुम यथार्थ है बल्कि उस में किंचित् भी विधेयक यथार्थ हो तो उसे असंभव और अयथार्थ वस्तु कैसे कहा जा सकता है। उसका स्वरूप तो पूर्ण निषेधात्मक से अधिक कुछ नहीं है। हमारे नैयायिक कहते हैं — यह नहीं हो सकता। बिना वैशिष्ट्य के निषेध कैसे संभव है? एक वैशिष्ट्यपूर्ण निषेध का कोई विधेयात्मक आधार होना चाहिए। अन्यथा वह मूर्खतापूर्ण होगा। अवधारणा के सघटक तत्व अपने आप में यथार्थ एव अनुभव की प्रामाणिकता से समीचीन होते हैं। हमने गाय के सींग

देखे हैं। तथा गधे या घोड़े को भी देखा है। ये यथार्थ और अस्तित्वगत है। किन्तु गधे के साथ सींग और आकाश के साथ फूल का काल्पनिक संयोग अयथार्थ है। पर गाय के सिर पर सींग अथवा वृक्ष में खिले हुए फूल के अनुभव के बिना कोई गधे के सींग और आकाश में खिले फूल की कल्पना भी नहीं कर सकता। अनुभव के विधेयात्मक आधार के बिना जटिल कल्पनाजन्य बिम्ब को रचने वाले तत्त्व भी नहीं होंगे। अतः एकश्रग और किन्नर की कल्पनाओं का कुछ न कुछ अनुभवजन्य आधार होगा। फिर "स्यादस्ति जीव" प्रतिज्ञप्ति में अस्ति पद और जीव पद का अर्थ एक ही समरूप वस्तु से है या भिन्न वस्तुओं से। यदि उनका अर्थ समान प्रकृति से है तब एक वस्तु दूसरे के बारे में कथन नहीं हो सकती। प्रत्येक यथार्थ वस्तु की कथनीयता अस्ति है। यदि अस्ति जीवसे समरूप है तो जीव भी प्रत्येक वस्तु का प्रकथन होगा। किन्तु यदि जीव "अस्ति" से भिन्न हो तब जीव के अस्ति प्रकथन का कोई अवसर नहीं रहता है, क्योंकि वे एक दूसरे से पूर्णतः भिन्न हैं। आगे जीव प्रत्येक वस्तु के प्रकथन रूप होने से अस्ति एव नास्ति से विलग है, अतः जीव को किसी यथार्थ वस्तु से संबधित नहीं किया जा सकता है। अर्थात् जीव अयथार्थ हो जाएगा। आप नहीं कह सकते हैं कि यद्यपि जीव अस्ति से भिन्न है, अस्ति का प्रकथन उसके साथ सम्मिश्रणविधि से प्रकथन होना कहा जा सकता है, क्योंकि अपकर्षण वाले अवयवों के सम्बन्ध में संयोग असम्भव है। सींगों की इस द्विविधा को स्याद्वाद ने कुटित बना दिया है। ये निष्कर्ष उन तार्किकों को आतंकित नहीं करते जिनके लिए अस्ति और जीव द्वयार्थ दृष्टि की अपेक्षा से समरूप तथा पर्यायार्थ की अपेक्षा से भिन्न रूप हैं। वे भिन्न होकर भी समरूप हैं। किन्तु इस द्वैत प्रकृति के कारण कोई भी प्रकथन संभव नहीं है। सपत्भगतरिणी से लिया गया यह विवेचन हमें ब्रेडले के "आभास और यथार्थता" में प्रकथन के सिद्धान्त पर विवेचन की याद दिलाता है।

प्रकथन की तीन प्राथमिक भंगिमाएँ हैं:-

स्यादस्ति, स्यात्नास्ति और स्यात्अवक्तव्य। इन्हीं तीन के समुच्चय से शेष चार भंगिमाएँ भी प्राप्त होती हैं। साख्य दर्शन के

अनुसार प्रत्येक वस्तु यथार्थ है और इसीलिए अस्ति है। बौद्धमत से प्रत्येक वस्तु क्षणिक है और अयथार्थ है। जैनो ने इन दोनों मतों को अतिवाद मानकर अस्वीकार किया है। साख्य मत द्रव्यार्थिक दृष्टि से सही है जबकि बौद्धमत पर्यायार्थिक दृष्टि से सही है। अतः दोनों अपने अपने दृष्टिकोण से सही होने पर भी परम सत्य नहीं है। वेदात प्रबलता से यथार्थ को अवर्णनीय कहता है। यह भी आंशिक सत्य है क्योंकि यह प्रकथन कि यथार्थ अनिर्वचनीय है, सभव नहीं है।

वस्तु के गुणधर्मों के इन युग्मों के प्रसंग में प्रकथन की सातों भंगिमाओं को देखा जा सकता है। शाश्वत् और परिवर्तनशील, एक और अनेक, सामान्य और विशेष आदि। विपरीत गुणों के इन युग्मों से यथार्थ को भलीभाँति अभिव्यक्त किया जा सकता है। और इन्हीं से प्रकथन की अन्य व्युत्पन्न भंगिमाएँ उत्पन्न हो सकती हैं। अतएव अस्ति के प्रत्येक गुणधर्म को विभिन्न अपेक्षाओं से स्वीकारने और नकारने से यथार्थ विषय की सातों मौलिक प्रतिज्ञप्तियों को सत्य कहा जा सकता है।

इसके पश्चात् भी कोई कह सकता है कि सप्तभगी का सिद्धात निरर्थक स्वविरोध में मनमानी आसक्ति है। इस आक्षेप का उत्तर पर्याप्त विस्तार से दिया जा चुका है। यह मनमाना विरोधाभास अथवा निरुद्देश्य श्लेष नहीं है। यदि शब्द अप्रामाणिक अर्थ में मनमानी व्याख्याएँ हैं तो उसे मनमाना शब्द जाल कहा जा सकता है। उदाहरणार्थ यह वक्तव्य कि इस व्यक्ति के पास एक नव कम्बल है अब कोई कहे कि नव का अर्थ सख्यावाचक नव है तो इस संदर्भ में यह अर्थहीन होगा। यद्यपि नव शब्द की ऐसी व्याख्या भी होती है। पूर्वापर संबंध को छोड़कर यदि कोई उक्त वक्तव्य का झट से प्रत्युत्तर दे — "यह व्यक्ति नव (नौ) साल रख ही नहीं सकता क्योंकि वह बहुत गरीब है" तो यह मनमाना शब्द जाल ही होगा। सप्तभगी ऐसा अनुशासनविहीन शब्द जाल नहीं है।

यदि वह अनुशासनविहीन शब्द जाल नहीं है तो (क्या) फिर वह सदेहो की अभिव्यक्ति मात्र है। ऐसा कहना कि एक वस्तु है भी और नहीं भी, अपने सदेह और अज्ञान को प्रकट करना ही है। यह

सिद्धान्त एक प्रकार का सशय वाद है। संशयवाद का यह आक्षेप सर्वथा निराधार है। सदेह का अर्थ होता है सुनिश्चित ज्ञान का अभाव। यदि किसी वस्तु के प्रत्यक्षीकरण से दो व्याख्याएँ सामने आएँ और यह निर्धारित करने में हम असमर्थ हो कि कौन सी सही है तो उस वस्तु के प्रति हमें सदेह होगा। चूँकि हमें वस्तु स्वरूप का ज्ञान नहीं है इसलिए सदेहवाद का जन्म होगा। किन्तु सप्तभगी के आधार पर परस्पर विरोधी कथनों में हमारे पास दो भिन्न पक्ष होते हैं, तथा प्रत्येक पक्ष एक कथन को सुनिश्चित आधार प्रदान करता है। अस्तु यहाँ न तो सदेह है और न भ्रम। प्रत्येक अभिकथन स्पष्ट और सुनिश्चित है।

शंकर और स्यादवाद

भाष्य का थिबो (Thibauts) द्वारा अनुवाद — “यह सिद्धान्त हमें ऐसा प्रतीत होता है—” एक वस्तु में “असभाव्यता के कारण” हम कहते हैं कि तुम्हारा तर्क अग्राह्य है। कहने का आशय यह है कि एक ही वस्तु में एक ही समय में परस्पर विरोधी गुणों, जैसे “होना” और “न होना” की विद्यमानता संभव नहीं है। क्योंकि हमारा अनुभव हमें बतलाता है कि कोई वस्तु एक साथ ठडी और गर्म नहीं हो सकती। तुम्हारे द्वारा प्रस्तुत सात भगिमार्यों भी, या तो अनेक होगी और है या अनेक नहीं होगी और है, और तीसरा विकल्प इन शब्दों में अभिव्यक्त कि “वे ऐसी है भी और ऐसी नहीं भी” अनिश्चित प्रकृति के बोध को उत्पन्न करेगी जिससे सत्य के बोध के स्थान पर शका बनी रहेगी। यदि तुम यह तर्क दो कि एक वस्तु के अनेक रूप निश्चित है और इसलिए सत्य बोध का स्रोत है, तो हम उसे नकारते हैं क्योंकि यह कथन कि सभी वस्तुएँ अनैकातिक (अवर्जित) रूप में होती हैं अपने आप में ऐसा कुछ है कि वैकल्पिक कथनों की श्रेणी में आता है। किसी प्रकार वह है, किसी प्रकार वह नहीं है और इस प्रकार वह निश्चित कथन रूप से नहीं रह जाता है। यही बात लागू होती है प्रकथनकर्त्ता व्यक्ति पर और प्रकथन के परिणाम पर। आशिक रूप में वे हैं और आशिक रूप में नहीं हैं। तब तो ज्ञान का साधन, ज्ञेयवस्तु, ज्ञायक व्यक्ति, एव ज्ञान प्रक्रिया सब समान रूप से

अनिश्चित होंगे। फिर तीर्थंकर (जिन) कैसे अधिकारपूर्वक उपदेश दे सकते हैं और उनके अनुयायी, द्रव्य सिद्धांत पर जो कि सर्वथा अनिर्धारित हैं कैसे चल सकते हैं। ध्यानपूर्वक देखने पर पता चलता है कि जब किसी क्रियाबोध/क्रियाविधि का निश्चित परिणाम ज्ञात होता है तो लोग बिना झिझक उसमें लग जाते हैं। अतएव एक मनुष्य जो सर्वथा अनिश्चित अन्तर्वस्तु के सिद्धांत का समर्थन करता हो उसको सुनना एक मदान्ध पुरुष या स्त्री को सुनने जैसा ही है। यदि हम जैन तर्क को उनके ही पाँच अस्तिकायो (categories) के सिद्धांत पर लागू करें तो हमें कहना होगा कि एकदृष्टि से वे पांच हैं और दूसरी दृष्टि से पांच नहीं हैं। दूसरे दृष्टिकोण से वे या तो पांच से कम हैं या पांच से अधिक। अस्तिकायों को अवक्तव्य घोषित करना तर्कसंगत नहीं होगा क्योंकि यदि वे अवक्तव्य हैं तो उनका निर्वचन सम्भव नहीं है पर चूकि वास्तव में उनका निर्वचन किया गया है अतः उन्हें अवक्तव्य कहना विरोधाभास में फसना है। इस पर भी यदि तुम कहो कि अस्तिकाय अमुक के अभिनिश्चय के लिए ही वर्णित किये गये हैं। अथवा अमुक के अभिनिश्चय के लिए नहीं वर्णित किये गए हैं और यह कि उनका परिणाम पूर्णज्ञान का अभिनिश्चय है अथवा पूर्ण ज्ञान का अभिनिश्चय नहीं है तथा यह भी कि अपूर्ण ज्ञान, पूर्णज्ञान का विपरीत है अथवा विपरीत नहीं है। तब तुम निश्चित रूप से मर्यादित और विश्वसनीय व्यक्ति की तरह नहीं बल्कि उन्मत्त और मदमत्त व्यक्ति की तरह प्रलाप कर रहे हो कि स्वर्ग और मोक्ष होता है अथवा नहीं होता है तथा शाश्वतता है या नहीं है तो इस प्रकार के कथनों में जो निश्चयात्मक ज्ञान का अभाव है वह किसी मनुष्य को स्वर्ग अथवा मोक्ष प्राप्ति के लिए अभिप्रेरित कैसे करेगा। तुम्हारे सिद्धांत से यह बात भी उठती है कि जीव अथवा अजीव इत्यादि से तुम किसी प्रकृति का अभिनिश्चय करते हो और अनादिकाल से तुम जिसका अस्तित्व स्वीकार करते हो, वह सब परम अनिश्चय की दशा में तुरन्त ध्वस्त हो जाएगा अतः अस्ति और नास्ति'के दो प्रतिकूल लक्षण किसी एक विचार से सम्बद्ध नहीं हो सकते। अस्ति नास्ति से रहित था, नास्ति अस्ति से रहित होता है—अतः अर्हत् का सिद्धांत त्याज्य है।

रामानुज और सप्तभंगी

(थिबो (Thibauts) का अनुवाद है)

इसकी सहायता से वे प्रमाणित करते हैं कि सभी वस्तुएँ जो उनके विचार से अस्तित्वशील और द्रव्य पर्यायो से समाविष्ट एक हैं और चूँकि वे द्रव्य है इसलिए वे नित्य हैं तथा चूँकि वे पर्याय है इसलिए उनकी विपरीत स्थिति भी है। पर्याय से उनका आशय है द्रव्यो की विशेष अवस्थाएँ। क्योंकि पर्याय है भी और नहीं भी इसलिए वे प्रमाणित करते हैं कि सत्ता और असत्ता इत्यादि हैं। इस तारतम्य में सूत्र कहता है कि ऐसा प्रमाण संभव नहीं है। एक में असभाव्यता के कारण अर्थात् सत्ता और असत्ता जैसे परस्पर विरोधी लक्षणों की एक ही वस्तु में एक ही समय में उपस्थिति सम्भव नहीं है जैसे कि प्रकाश और अधकार एक साथ नहीं होते। जैनियों के अनुसार चूँकि द्रव्य और उसकी पर्याय भिन्न वस्तुएँ (पदार्थ) हैं अतः एक द्रव्य को विपरीत लक्षणों से कैसे जोड़ा जा सकता है। इस प्रकार यह कैसे सम्भव है कि कोई एक द्रव्य जो सत्ता की विशिष्ट पर्याय में विद्यमान है उसकी/उसी काल में असत्ता की विशिष्ट पर्याय से भी सम्बद्धता हो। इसके आगे एक द्रव्य का अस्थायित्व अपने भीतर उन विशेष पर्यायों को स्थान देता है जिन्हें उत्पाद और व्यय कहते हैं तब प्रतिकूल स्वभाव का स्थायित्व उसी क्षण किसी द्रव्य में कैसे टिक सकता है? विरोधाभासी लक्षणों से युक्त वस्तुओं में भिन्नता पाई जाती है। अभिन्नता जो कि भिन्नता का विपरीत लक्षण है, उसी वस्तु में जो कि भिन्नता से युक्त है, कैसे मिल सकती है? एक घोड़े और एक भैंस के जातीय लक्षण किसी भी एक प्राणी में कैसे मिल सकते हैं? किन्तु (जैन यहाँ वेदातियों से पूछ सकते हैं) तुम यह विश्वास कैसे बनाए रखते हो कि ब्रह्म जो कि एक है उसी क्षण सबके भीतर सभी के स्वरूप में कैसे होता है? इसका उत्तर हम इस प्रकार देते हैं कि सभी चेतन और जड़ पदार्थों का समग्र समुच्चय ही सर्वज्ञ और सर्वशक्तिमान् इत्यादि परम पुरुष के शरीर का निर्माण करता है। देह और देहधारी तथा उसके सम्बन्धित लक्षण सर्वथा विभिन्न प्रकृति के होते हैं। अतः देह की दुर्बलताएँ बाह्य को स्पर्श नहीं करती हैं। हमने इस प्रकार समझाया है। और भी, तुम्हारे छः द्रव्य जीव आदि चूँकि एक नहीं हैं, एक पर्याय भी नहीं है, न तो एक इत्यादि प्रमाणित किए

जा सकते हैं और न 'नहीं इत्यादि हैं' प्रमाणित किए जा सकते हैं और फिर ऐसा कहा जाए कि उक्त छ' द्रव्य ऐसे है कि एक भी है और अनेक भी, क्योंकि प्रत्येक की अपनी पर्याय और अपनी प्रकृति है तो हमारी अभ्युक्ति है कि तुम अपनी प्रत्येक वस्तु के सदिग्ध प्रकृति वाले सिद्धान्त को विसर्गितियों से बचा नहीं पाओगे। पारस्परिक अस्तित्व हीनता के सम्बन्ध से एक दूसरे के साथ अभिमुख वस्तुएं अन्ततः समरूपी नहीं हो सकती हैं। जैनों का सिद्धान्त तर्कसंगत नहीं है।

उक्त दो उद्धरण वेदान्त सूत्र के दो महान् हिन्दू भाष्यकार शंकर एव रामानुज से लिए गए हैं। भाषित सूत्र है— (नैकरमीन्नसंभवात्) (अध्याय-1, पाद-2, सूत्र-33)। वेदान्त सूत्र के रचयिता और उसके भाष्यकारों ने सप्तभगीनय को एक ही वस्तु में परस्पर विरोधी लक्षणों की उपस्थिति की असंभव्यता के आधार पर अस्वीकार किया है।

विवेचना और प्रतिपादन की शैली में ऊपर जो कुछ कहा गया है, उसी से इन विद्वानों द्वारा उठाई गई आपत्तियों से सप्तभगी के स्वत्व अधिकार को न्यायसंगत व निर्दोष सिद्ध किया जा सकेगा।

हमारा प्रयास अधूरा ही रहेगा यदि इन आपत्तियों पर विचार न किया जाए। सूत्रकार ने सूत्र में समाविष्ट के अतिरिक्त कि एक वस्तु में स्व-विरोधी लक्षण विद्यमान नहीं हो सकते अन्य कोई विशद कारण प्रस्तुत नहीं किया। अस्ति और नास्ति, विधेय-निषेध, परस्पर विरोधी विशेषण होने से किसी एक वस्तु को निर्दिष्ट नहीं कर सकते। अतएव इस प्रकार प्रकथन का सिद्धान्त निरर्थक है। यह तर्क यद्यपि सक्षिप्त है फिर भी रोचक एव सुझावात्मक दिखाई देता है। हम जैनों द्वारा अभिग्रहीत दार्शनिक प्रवृत्ति पर प्रकाश डाल चुके हैं। एक वस्तु अपनी जटिल प्रकृति के कारण द्रव्य और पर्याय वाली होने से विभिन्नता में तादात्म्य रूप (identity in difference) होना चाहिए। प्रस्तुत तर्क के आधार पर यथार्थ के सिद्धान्त को नकारने के स्थान पर वे यह दावा करते दिखाई देते हैं कि यथार्थ केवल इसीलिए यथार्थ है कि उस स्वयं में भिन्नताओं को सम्मिलित एव समन्वित करने की क्षमता होती है। यहाँ हमें "वस्तुओं की प्रकृति" के विरुद्ध ब्रेडले के खण्डन मण्डन की याद आना स्वाभाविक है। यद्यपि वह

भिन्नता में तादात्म्य संबंधी हीगेल के सिद्धान्त को स्वीकार करता है किन्तु भिन्नता और तादात्म्य संबंधी मध्यकालीन पांडित्य परम्परा को भूल नहीं पाता। ब्रेडले के अनुसार सभी मूर्त व्यक्ति एवं वस्तुएँ विविधता में एकता, भिन्नता में तादात्म्य एवं स्थिर में विचरण भी दर्शाती हैं। अब ब्रेडले का तर्क है कि वस्तुओं की इस प्रकृति में स्व-विरोध एवं आंतरिक सघर्ष अन्तर्निहित है। ऐसा इस कारण है कि हमें यह जान पाना असंभव है कि विभिन्नता किस प्रकार तादात्म्य (identity) से निःसृत एवं निबद्ध होती है। अतः वह ऐसी बातों की निंदा आभासों के उपेक्षित स्थल की तरह करता है।

हमने हीगेलीय तादात्म्य सिद्धान्त एवं जैनों के अस्ति नास्ति सिद्धान्त में सादृश्यता पर पहले भी ध्यान खींचा है। किन्तु हम यहां स्पष्ट रूप से सचेत कर देना चाहते हैं कि जैन सिद्धान्त हीगेल की तत्त्वमीमासा को सम्पूर्णतः स्वीकार नहीं करता। ब्रेडले से विपरीत हीगेलीय परमवाद के सबसे महान् जीवित प्रतिनिधि जैन चितक यथार्थ के इस महत्वपूर्ण पक्ष पर विशेष बल देते हैं। ब्रेडले जिस तर्क से वस्तु को आभासी (माया) मानकर निन्दित करता है उसी तर्क से जैन चितक उसी की यथार्थता की उद्घोषणा करते हैं। भाष्यकारों पर विशेष ध्यान देने की आवश्यकता है अतः हम उनकी आलोचना का विशद परीक्षण करेंगे। शंकर की आलोचना के प्रमुख तीन चरण हैं। प्रथम—वह इस सिद्धान्त की आंतरिक असंभाव्यता को इंगित करते हैं। दूसरा—इसकी व्यावहारिक निरर्थकता की ओर संकेत करते हैं और तीसरा—इस सिद्धान्त का अन्य अनेक जैन सिद्धान्तों से विरोध। जिस प्रकार एक ही वस्तु को ठंडा और गर्म नहीं कहा जा सकता उसी प्रकार अस्ति और नास्ति एक ही वस्तु को नहीं कहा जा सकता। परस्पर विरोधी और असंगत लक्षण एक ही वस्तु में एक ही समय में विद्यमान नहीं हो सकते। यह आक्षेप अनुत्तर प्रतीत होता है। पर यदि हम स्व-संबंध और परसंबंध के दोनों पक्षों को ध्यान में रखें तो आसानी से दिखाई देगा कि उक्त आक्षेप ठोस आधार पर नहीं टिके हैं। बहुधा हम अपने सामान्य दैनिक अनुभव में ऐसे उदाहरण पाते हैं जिसमें सहवर्ती लक्षण सार रूप से स्वविरोधी रहते हैं। वृक्ष की शाखाएं हलचल करती हैं जबकि सम्पूर्ण वृक्ष एक इंच भी टस से मस नहीं होता। यहा वृक्ष गतिमान होते हुए भी गतिमान नहीं है।

वही एक ही व्यक्ति 'अ' का पिता होता है और 'ब' का पुत्र। अब आप क्या तर्क देंगे कि एक ही व्यक्ति पिता भी है और पुत्र भी। पितृत्व और पुत्रत्व के दो विरोधी लक्षण एक ही व्यक्ति में उपस्थित होना एकदम बुद्धिगम्य है। इसी प्रकार अपनी ही प्रजाति के सदस्यों में जो प्राणी समूह वंश या कुल का भाग है वही प्राणी अपने से उच्चतर वंशों के सदस्यों में प्रजाति की हैसियत रखता है। अधिक उदाहरणों की आवश्यकता नहीं है। इसके बाद भी एक वस्तु में परस्पर विरोधी लक्षणों की असम्भाव्यता का समर्थन करते रहना निरर्थक ही होगा। आधुनिक पाठकों के लिए यह आश्चर्य का विषय है कि शकर जैसे प्रखर चिंतक ने अपने प्रतिद्वन्द्वी द्वारा प्रस्तुत विशिष्ट पक्ष को अनदेखा करते हुए अपना मत व्यक्त किया।

अपने मत को प्रमाणित करने के लिए सामान्य अनुभव निवेदित कर समर्थन जुटाने के बाद शकर सप्तभगी के सिद्धान्त के विरुद्ध अनिश्चितता का आक्षेप लगाते हैं। हम पूर्व प्रसंग में अनिश्चितता के दोषारोपण का उत्तर दे चुके हैं। यहाँ इतना ही कहना पर्याप्त है कि यदि निश्चितता से शकर का आशय निरपेक्ष और परम कथन है तो अनिश्चितता स्याद्वाद का दोष होने के बजाए निश्चित रूप से उसका उत्कृष्ट बिन्दु ही होगा। अपने विवेचन में स्याद्वाद के आलोचकों ने ऐसे विशेषणों का उपयोग किया है जिन्हें हम आज की भाषा में अससदीय कह सकते हैं। हम उन पर बिना ध्यान दिए आगे बढ़ते हैं क्योंकि एक तो उनके तर्क की मुख्य तर्क से सगति नहीं है और दूसरे उस युग में तर्क और शब्दआडंबर के तालमेल को सभवतः वाद विवाद में न्यायोचित अस्त्र के रूप में मान्यता प्राप्त थी।

इस सिद्धान्त की "व्यावहारिक निरर्थकता" के विषय में हम कुछ कहना चाहते हैं। उनका तर्क इस प्रकार है। प्रत्येक सैद्धांतिक मत का एक व्यावहारिक पक्ष भी होता है। भारतीय चिंतक इस दृष्टिकोण पर विशेष बल देते हैं। सभी भारतीय दार्शनिक अपने मत वैभिन्न्य के बावजूद इसे दर्शन का आधारभूत सत्य स्वीकार करते हैं कि तत्त्वमीमांसा जीवन के परमलक्ष्य को उपलब्ध करने में सहायक नैतिक धार्मिक आदर्श की अनुगामिनी है। अतः कोई भी मत जो अपनी देशना में अनिश्चित और संदिग्ध हो इस परिणामवादी कसौटी पर

खरा नहीं उतरेगा। चूंकि हमने पहले ही सदिग्धता के सैद्धान्तिक आक्षेप को स्वीकार नहीं किया है अतः हमे उसकी व्यावहारिक परिणति पर अधिक समय नष्ट नहीं करना चाहिए।

अन्य जैन सिद्धान्तों के साथ सप्तभंगी के अनुप्रयोग पर विचार करे। ये हैं पाच अस्तिकाय और परिणामी दिव्य सुख सहिता-अंतिम मुक्ति की अवधारणा। शकर बतलाते हैं कि इस तर्क के अनुसार तो पांच अस्तिकाय पाच भी हैं और पाच नहीं भी। यह निष्कर्ष निश्चित रूप से जैन नैयायिकों को किकर्तव्यविमूढ नहीं करेगा। यदि उन्हें बहुविध निर्दिष्ट किया जाए तो वे पाँच हैं। यदि उन्हें एक पुज या एक वर्ग के रूप में माना जाय तो वे एक हैं। यदि उन्हें विभिन्न आधारों पर वर्गीकृत किया जाए तो वे दो (अजीव और जीव) भी हो सकते हैं। अतः इन अस्तिकायों का कोई सुनिश्चित आकिक लक्षण नहीं है। इन अस्तिकायों को निर्दिष्ट करने में सख्या की भिन्नता स्वविरोध उत्पन्न करने के लिए नहीं बल्कि यह स्पष्ट करने के लिए है कि निदर्शन परिवर्तित किस दृष्टि से किया जा रहा है। अपने प्रतिवादी से मत खण्डन की चरमसीमा में शकर (सबसे तीखा) प्रश्न करते हैं कि दिव्य लोक (मोक्ष स्वर्ग) की क्या स्थिति होगी यदि वह है भी और नहीं भी, नित्य है भी और नहीं भी। उनका प्रतिवादी इस प्रसंग में वही कहेगा कि जो सप्तभंगी तरंगिणी के रचयिता ने कहा है कि "यदि तुम कहते हो कि परलोक एक ही स्थिति वाला हो सकता है (या तो है ही अथवा नहीं ही है) तो एक कठिनाई उपस्थित होगी। यदि अन्तिम मुक्ति और दिव्य सुख ही नित्य और अस्तित्व रूप में विद्यमान हैं तो फिर ससार के लिए अवसर और मोक्ष प्राप्ति के लिए प्रयास नहीं रहेगा। यदि इसका अन्य विकल्प ही केवल सत्य है तो फिर आदर्श को पाने के उपदेश का क्या प्रयोजन जो सर्वथा असंभव है।" मनुष्य अपूर्ण है और सम्पूर्ण होना चाहता है यह मात्र काव्य पवित्र नहीं बल्कि प्रामाणिक दर्शन है। चूंकि मुक्ति वह लक्ष्य है जिस ओर सम्पूर्ण दृष्टि गतिशील है इसलिए वह सत्य है, यथार्थ है पर चूंकि वह अभी लक्ष्य मात्र है, वस्तुतः क्रियान्वित (परिणामित) स्थिति नहीं इसलिए वह सत्य और यथार्थ नहीं। इस सिद्धान्त पर इतना प्रचण्ड आक्रमण क्यों किया गया यह हमारी समझ से परे है। रामानुज के यहाँ एक भिन्न प्रकार का तर्क मिलता है कि

वे प्रतिवाद करते हुए भी प्रतिवादी के मत को स्वीकारते हैं। वे यह भी मानते हैं कि पर्याय का अर्थ परिवर्तनशील (अनित्य) है और द्रव्य शाश्वत् (नित्य) है। यह भी ठीक सकेत करते हैं कि स्याद्वाद का सिद्धांत द्रव्य और पर्याय के दो रूपों पर आधारित है। इतनी दूर आकर आलोचक के लिए सबसे अच्छी बात तो यही है कि वह इस बात (मत) को अंगीकार कर ले अथवा यदि वह मत को नकारना ही चाहता है तो उसे यह प्रमाणित करना चाहिए कि वस्तु के दो पक्ष द्रव्य और पर्याय नहीं होते। इन दोनों प्रयासों से हटकर रामानुज सूत्र का बचाव ऐसे नियम के आधार पर करते हैं कि जो एकदम लघु और अप्रामाणिक है। वह सिद्ध करने का प्रयास करते हैं कि द्रव्य की अपेक्षा से भी किसी वस्तु का अस्ति और नास्ति कथन नहीं किया जा सकता। उनके अनुसार एक ही द्रव्य के दो कथन नहीं हो सकते। निश्चित ही उसके नहीं होते। जैन न्याय भी यही दावा करता है। पर यदि वस्तु को उसके दोनों पक्षों से देखा जाए और वह भी रिक्त अमूर्तताओं की उपेक्षा करते हुए देखा जाए तो दोनों कथन हो सकते हैं और दोनों होना ही चाहिए।

भिन्नता में एकता के इस सिद्धान्त को नकारने के प्रयास में रामानुज की अन्तर्दृष्टि से यह छिपा नहीं है कि उनका ही वेदान्त मत किस प्रकार प्रभावित हुआ है। एक अभिप्राय से वेदातीय तत्त्वमीमांसा "एक" का सिद्धान्त है और अनेक का भी। यदि यथार्थ एक ही समय में एक भी है और अनेक भी तो वेदान्तवाद स्याद्वाद के पक्ष में यथोचित प्रमाण है। किन्तु शकर के विपरीत जो अनेक को माया मानकर निरस्त कर देते हैं, रामानुज अपनी तत्त्वमीमांसीय धारणा में बंधकर भी अनेक की यथार्थता को स्वीकार करते हैं। फिर अनेक में एक की क्या प्रासंगिकता है? वे जैनो के समक्ष पूर्व पक्ष रखते हैं। तुम यह कैसे विश्वास कर पाते हो कि ब्रह्म यद्यपि एक है पर वह उसी समय सबका आत्म भी है। वह पूर्व पक्ष का उत्तर इस प्रकार देते हैं। "सभी चेतन और अचेतन अस्तियों का समग्र समूह परमपुरुष के देह का निर्माण करता है, तथा देह और पुरुष सर्वथा भिन्न प्रकृति के होते हैं।" यह अत्यन्त अविश्वसनीय विजय है। यदि देह परिमित वस्तुओं से निर्मित है तथा पुरुष बाह्य का परिणाम है,

रामानुज यही मानते हैं, तो यह शरण एकदम असुरक्षित है। क्योंकि फिर प्रतिवादी ठीक ही प्रश्न करेंगे कि परिणाम या देह यथार्थ है या भ्रम (माया)। यदि माया है तो रामानुज का भाष्य शंकर का ही अनावश्यक पुनरावृत्ति मय दुहराव होता है और यदि यथार्थ है तो वह स्याद्वाद की दृष्टि से यह मानने को बाध्य होंगे कि यथार्थ पुरुष की अपेक्षा से एक है और परिणाम या देह की अपेक्षा से अनेक है।

परिपूर्ण विवेचन हेतु हम पाठको से सप्तभंगी तरंगिणी ग्रंथ पढ़ने का आग्रह करते हैं। जहा से हमने इस निबंध में सामग्री ली है।

एक और बिन्दु की चर्चा के बाद हम यह अध्याय समाप्त करेंगे। **बर्ट्रैंड रसेल** ने तार्किक परमाणुवाद विषय पर अपने अमेरिकी भाषणों में वस्तु परक तथ्य विषयक मेनरॉग के सिद्धान्त को विचारोत्तेजक शैली में विकसित किया है। मेनरॉग के अनुसार प्रत्येक प्रतिज्ञप्ति का, वह सत्य हो या मिथ्या, एक आधार होता है जो वस्तुपरक तथ्य होता है। क्योंकि उसके सत्यपरक मूल्य से पृथक् एक बुद्धिमत्तापूर्ण तर्क भी हो सकता है अतः कोई वस्तुपरक आधार भी होना चाहिए। इस सिद्धांत में वस्तुपरक तथ्यों के दो समुच्चय निहित हैं। एक सत्य प्रतिज्ञप्तियों के लिए और दूसरा मिथ्या के लिए। चूंकि दोनों वस्तुपरक हैं अतः उनमें से प्रत्येक की नियत पहचान क्या है जिससे एक सत्य के लिए है और दूसरा त्रुटि के लिए है? इस प्रकार सत्य के प्रश्न को उत्तर दिए बिना ही आगे बढ़ा दिया जाता है और हमें वे वस्तुपरक तथ्य स्वीकार करने पड़ते हैं जो मिथ्या और त्रुटिपूर्ण होते हैं। इस निष्कर्ष को टालने के लिए ही **रसेल** ने इस सिद्धान्त में परिवर्तन प्रस्तुत किया है।

वह किसी नाम के अर्थ और प्रतिज्ञप्ति में निहित तथ्य में भेद करते हैं। एक व्यक्तिगत लक्ष्य किसी नाम से निर्दिष्ट होता है। नाम एक प्रतीक है जो किसी विशिष्ट लक्ष्य पदार्थ को निर्दिष्ट करता है। यह एक खुला तथ्य है। कोई भी अर्थ अपने आप में सत्य या झूठ नहीं होता वह बस होता है। सत्यता या मिथ्यात्व प्रतिज्ञप्ति पर निर्दिष्ट होता है और प्रतिज्ञप्ति वस्तुपरक तथ्य के कारण सत्य या मिथ्या होती है। प्रत्येक वस्तुपरक तथ्य की दो प्रतिज्ञप्तियां होती हैं

जिनमें से एक सत्य होती है क्योंकि वह तथ्य से संगत नहीं होती। सत्य विधेयात्मक प्रतिज्ञप्ति के प्रसंग में सगति का यह सिद्धान्त महत्वपूर्ण भूमिका निभाता है। प्रत्येक तथ्य पर आधारित प्रतिज्ञप्तियों के युग्म में यदि सत्य प्रतिज्ञप्ति विधेयात्मक है तो वह इसलिए है कि तथ्य से संगत है। निषेधात्मक प्रतिज्ञप्ति जो कि तथ्य से संगत नहीं होती, तथ्य से मिथ्या संबंध रखती है। इस युग्म को ले। सुकरात जीवित है और सुकरात जीवित नहीं है। यहां निषेधात्मक प्रतिज्ञप्ति सत्य है और विधेयात्मक प्रतिज्ञप्ति मिथ्या है। रसेल के मत से निषेध प्रतिज्ञप्ति यदि सच है तो उसका संगत तथ्य होगा। अन्यथा वह सच नहीं हो सकता। पर इस साध्य का संगत वस्तुपरक तथ्य क्या है कि सुकरात जीवित नहीं है। कोई दिखाई नहीं देता इसलिए होना चाहिए। अतः रसेल निषेधात्मक तथ्य के सिद्धान्त को सामने रखते हैं। सुधी श्रोताओं के बीच इस सिद्धान्त पर काफी विचार-विमर्श चला पर रसेल ने स्वयं इस सिद्धान्त को अपरिपक्व ही छोड़ दिया। उसने इस तथ्य पर बल दिया कि निषेधात्मक तथ्यों को आधारभूत अभिग्रहीत के रूप में स्वीकारना चाहिए, यदि संगति (correspondance) के नियम को क्रियाशील होना हो। अब यह देखा जाए कि सप्तभगी के सिद्धान्त में क्या है? प्रत्येक वस्तु में सात प्रकथन (predication) भगिमाओं एवं प्राथमिक रूप से विधेयात्मक एवं निषेधात्मक की सभावना रहती है। विधेयात्मक प्रतिज्ञप्ति स्वयं के रूप (भाव), द्रव्य, स्थान और काल से निर्धारित रहती है। निषेधात्मक प्रतिज्ञप्ति भी इन्हीं चार पर रूप (भाव), द्रव्य, स्थान और काल से निर्धारित होती है। पर इसमें ये चार स्वयं से संबधित नहीं होते। इस प्रसंग में दोनों प्रतिज्ञप्तियां सत्य होती हैं। निषेधात्मक प्रतिज्ञप्ति स्व सम्बन्ध के प्रसंग में और विधेयात्मक प्रतिज्ञप्ति पर सम्बन्ध के प्रसंग में ये दोनों मिथ्या होंगी। सुकरात के अपने काल से संबधित प्रतिज्ञप्ति सत्य है जबकि किसी अन्य काल से संबधित होने पर असत्य। अतः यह कहना कि वह अभी जीवित है ऐसी ही असत्य प्रतिज्ञप्ति होगी। केवल यह कहने के लिए अधिकृत हैं कि वह अब जीवित नहीं है।

अतः हम कुछ इस प्रकार कह सकते हैं कोई वस्तु जो अपने स्वभाव, स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र एवं स्वकाल में है वह विधेयात्मक प्रतिज्ञप्ति

के सत्य को प्रकट करने वाली विधेयात्मक तथ्य रूप है। वस्तु अपने पररूप (परभाव), परद्रव्य, परक्षेत्र एव परकाल में निषेधात्मक तथ्य निर्मित करती है। यह निषेधात्मक को प्रमाणित करती है। इसकी व्याख्या रसेल के निषेधात्मक तथ्य के आधार पर की जा सकती है। न तो हम रसेल के मत को विकसित कर रहे हैं और न यह आरोपित कर रहे हैं कि वह प्राचीन भारतीय नैयायिकों से अग्रणी था। कुछ भी है, यह तुलनात्मक अध्ययन रोचक एव विचारोत्तेजक है।

जो बौद्धों के शून्यवाद तथा वेदांतियों के परम अद्वैतवाद का परिहार करते हैं, तथा चार्वाक के सतही यथार्थवाद से तथा न्यायवादियों के हास्यास्पद आदर्शवाद से बचकर चलते हैं, उन स्याद्वादियों के हाथों में यह सप्तभगी एक शक्तिशाली तर्कशास्त्र है।

शब्द सूची

(Index)

अकलक मुनि	16	एकत्ववाद	27
अण	28	एच० (हर्मन) जेकोबी	40, 41,
अद्वैत	65, 98		61, 63
अनेकातवाद	72	एफ डब्ल्यू० टामस	2
अस्तिकाय	33	एम० जे० जी० डब्रेन	16
अभिनव पप	14	एलाचार्य	10,
अरिहत	42		11, 12
अव्वई	15	एलालसिह	11
अशोक	13	एवम्भूत नय	70
आदर्शवादी अद्वैत	20	औरत्न कथा कोष	1
आधुनिक आदर्शवाद	20	कपिल मुनि	25
आदर्शवाद	21, 22,	कर्मफल चेतना	48
	29	कर्म शरीर	41, 73
आस्तिक दर्शन	25	कारणात्मक अन्तर्संबध	44
आधुनिक भौतिकी	28, 30	काल	33
आकाश	30, 31,	काडवराय	18
	32	कार्मिक अवयव	75
आत्मा	49, 50,	कार्ल पियर्सन	30
	53	कार्तीयवाद	43
आलोचनात्मक दर्शन	19	काजीपुरम	15
इल गोवदिगोल	12	काट	19,
ईथर	32, 30		20,
उपदेशरत्नमाला	1		22,
उपासकाध्यनम्	1		29,
अपनिषद्	24, 25	क्राक	36, 79
उमास्वामी	62	कुंदकुद	22
ऋजु सूत्र	67		1, 6,
			7, 8,

कुंदकुंद	9, 12, 13, 15, 17	जैन मनोविज्ञान	42
कुंदलता—कुंदश्रेष्ठि	9	जैन भौतिकी	26
कुरुम्ब	17	जैन जीवविज्ञान	38
कुरुल	12, 15	जैन ज्ञानमीमांसा	54
कुड्डलर	4	टेलीपेथी	48
कूलवानिगन शान्तन	12	डी० वेंकय्या	4, 17
के०पी० जायसवाल	2	डेवी	21
के०बी० पाठक	13, 14	तत्त्वार्थाधिगम	40
केटार	22	तत्त्वार्थासूत्र	60, 62
क्षत्रियचिंतन	26	तिरुप्पुलियरि	4
क्षणिकवाद	27	तिरुक्कुरल	10
गमन	29, 32, 33	तिरुवल्लुवर	10
गजबाहु प्रथम	12	तोडिमडलम	17, 18
गिरिनाट	9	दासे	20
गोल्डस्टिकर	2	देवसूरि	62, 63
चद्रगुप्त मौर्य	2	द्रव्य—गुण	34, 36
चार्वार्क	66, 98	द्वन्द्ववाद	31
चेरराजा शिगुथुमन	12	द्वन्द्वात्मकता	77
जर्मन आदर्शवाद	20, 22, 59	ध्वनिसिद्धात	45
जी० यू० पोप	11	नय	50
जीनो	29	नवयथार्थवाद	22
जे० एफ० फ्लीट	15	नेमिनाथ	11
जेम्स	21	न्याय	26, 62
जैन न्याय	50, 59, 70	न्यायवादी	98
जैन प्रणाली	23	नास्तिक दर्शन	25
जैन तत्त्वमीमासा	33	परम/परमसत्ता	21, 84
		परमसत्तावाद	59
		परमाणु	28
		पद्मनंदि	14
		पर्याय	37

परमाण्विक निर्जरा-बंध	29	बालचद्र	14
पर्सिया	17	बुद्धिवाद	52
पारमेन्डिज	29, 34	बेल्ताल	11, 12
पाइयो गोरस	24	बोसांके	21
पाटलिपुत्र	4, 6, 17	बौद्धमत	62, 87
पाडय राजा	12, 13	ब्रहस्पति	66
पिडथनाडु	6	ब्रह्मनेभिदन्त	1
पियनो	22	ब्रह्मांड	32
पुद्गल	28, 29, 31, 32, 40, 41, 43	ब्रेडले	21, 29,36, 55,58, 68,86, 91, 92
पुहजयी	15	ब्राह्मण काल	24
पुण्यास्रव कथा	6	भ्रदवाहु	2, 3, 4, 6, 14
पूज्यपाद	60, 64	भद्दलपुर	4, 6
पूर्वमीमासा	25	भाव	48
प्रमाण	50, 53	भावकर्म	41
प्रमाणाभास	51, 53	मथुरा के जैन स्तूप	2
प्रज्ञा	52	मणिमेखला	12
प्रयोजन मूलकता	61	मनोभाव	48
प्रमेय कमलमार्तण्ड	61	मनोवेग	49
प्वाकेर	21	मथिवरन्	8
प्राभृतजय	12, 13	मलय	10
प्रोटियस	52	मल्लिषेण	62, 63, 64
फुहरर	3	मयूर शर्मा	15
फ्रेज	22	मत्र लक्षण	9
बर्गसन	22, 52	माख	21, 29
बर्ट्रैन्ड रसेल	2, 29, 55, 56, 96, 97, 98		

माया	65, 66	शिल्प्यादिकारम्	12, 13
मेक्समूलर	20	शिवकुमार महाराज	13,
मोक्ष	41		14, 15
यथार्थवाद	22, 23,	शिव मृगेश महाराज	13, 14
	36, 30,	शिव कोटि मुनि	16
	31	शिव स्कंद वर्मा	16, 17
यथार्थवाद (प्ररेणात्मक)	19	शिलर	21
याज्ञवल्क्य	25	शून्यवाद	27,
रहस्यवाद	53		73, 98
राजाहिमशीतल	16	सकल भूषण	1
राजा जनक	26	समतभद्र	16
रामानुज	20, 90,	सप्तभगी	79, 94
	91, 95,	सप्तभग तरगिणी	86, 96
	96	सम्मूर्च्छन प्रजनन	39
रेशडेल	21	सशयवाद	21, 88
रेडियो सक्रियता	28	सांख्य दर्शन	25,
लॉक	36		27,
लुईराइस	2, 14,		56,
	17		62,
लोकाकाश	31, 41		65, 86
वसुनदि	1	सिद्धसेन	61, 63
विसेट स्मिथ	2	सिद्ध अवस्था	43
वेदात	25, 62,	सीमधर स्वामी	8
	87, 67	सेट टामस	11
वैदिक देवता	23	सेट पाल	52
वैदिक विचार धारा	24	सुकरात	52
वैशेषिक	26, 62	स्टुल्ट	21
शकर	20, 59,	स्याद्वाद	56,
	88, 91,		59, 77
	93	स्कंध	28, 29
शाक्य मुनि	27	स्पिनोजा	35

